N° 26. NOVEMBRE 1921.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

L'appel à la vie mystique

Appel éloigné et appel prochain.

Pour fixer le vocabulaire sur cette question (1).

Une des principales difficultés que rencontrent ceux qui étudient les questions mystiques est celle du vocabulaire. Bien des controverses en ces matières naissent de ce que l'on ne s'est pas préalablement entendu sur le sens des mots dont on se sert. En particulier, dans la question de savoir *si la vie mystique est le couronnement normal de la vie intérieure*, le mot *mystique* est pris par les uns dans un sens tellement large que vie mystique semble presque s'identifier avec vie chrétienne tant soit peu fervente, ou même avec la persévérance dans l'état de grâce ; par d'autres il est pris en un sens tellement particulier qu'il semble qu'il n'y ait pas pour eux de vie mystique sans extase,

(1) Cet article n'interrompt pas la suite de ceux que nous avons annoncés sur la Perfection. Nous cherchons ici la solution traditionnelle de questions qui nous ont été proposées de divers côtés, et qu'il importe de résoudre pour savoir ce que requiert la *pleine perfection* de la vie chrétienne.

visions et révélations prophétiques. De même le mot *contemplation* a pour les uns un sens très large, pour d'autres il ne peut être employé que dans le sens très précis de contemplation infuse et passive. De même encore le mot *normal* : s'il est employé par des théologiens spéculatifs, il vise seulement ici une loi générale et supérieure de la vie de la grâce, loi qui s'applique de façons très différentes, tôt ou tard, parfaitement ou imparfaitement, chez les âmes généreuses appelées à la vie contemplative ou même à la vie active, loi qui comporte bien des conditions qui peuvent faire défaut : elle ne s'appliquera guère par suite d'un milieu peu favorable, d'une vie d'étude trop absorbante, ou d'un manque de direction appropriée, par suite aussi d'un tempérament ingrat et de certaines imperfections même involontaires du sujet dans lequel la grâce est reçue ; malgré tous ces obstacles, la semence divine conserve sa loi formelle supérieure, que considère le théologien et que constate aussi celui qui a l'expérience de ces choses. — Si, au contraire, ce mot « *normal* » est employé par un praticien non mystique, qui ne voit guère que les faits particuliers et par le dehors, il prend un sens beaucoup plus concret et matériel, qui paraît être contraire à la réalité, dès qu'on constate des exceptions. Et l'on ne se demande même pas si ces exceptions proviennent de la grâce même ou des défauts du sujet où elle est reçue, de la nature de la semence ou du sol ingrat, qui demanderait un travail vraiment extraordinaire pour être transformé.

Même difficulté, si la question est posée en ces termes : toutes les âmes intérieures sont-elles *appelées* à la vie mystique ? — Pour quelques-uns de ceux qui répondent négativement, le mot « appelé » a presque la même signification que *élevé*, ou *conduit*, ou *prédestiné* ou *élu* ; et alors il est clair que toutes les âmes intérieures ne sont pas appelées à la vie mystique ; mais c'est oublier que « il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus » ; ces deux mots sont très différents l'un de l'autre. — Par contre, des auteurs admettant *l'appel général* des âmes à la vie mystique, paraissent

oublier l'enseignement commun sur les signes particuliers de *l'appel individuel*, signes qui ne sont point dans toutes les âmes pieuses : ce sont les trois biens connus, énumérés par saint Jean de la Croix, et avant lui par Tauler ; nous les indiquerons plus loin.

Il est donc clair qu'il faut préciser le sens du mot *appel*, qui peut désigner un appel éloigné ou un appel prochain et immédiat.

C'est encore la même difficulté qui se retrouve à propos du mot *mériter*, dans la question : Peut-on mériter la contemplation mystique ?

Il importe donc en ces matières de travailler à fixer le vocabulaire. Il serait certes difficile de se mettre tout de suite d'accord sur les *définitions réelles*, qui expriment le fond des choses et sont le fruit de longues recherches, mais au moins doit-on s'entendre sur les *définitions nominales*, sur le sens des principaux termes de la mystique qui sont aujourd'hui en usage. Et si la terminologie mystique s'est précisée avec sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales et leurs successeurs, il faut évidemment tenir compte de cette précision, aujourd'hui acquise, et qui est un progrès. Si par exemple depuis ces grands maîtres, « oraison proprement mystique » signifie oraison manifestement passive, il convient désormais de ne plus se servir de cette expression que dans cette acception précise, qui comporte d'ailleurs bien des degrés.

Dans ce but, nous voudrions proposer ici quelques définitions nominales, assez généralement admises par les théologiens mystiques, qui suivent à la fois la doctrine de saint Thomas et celle de saint Jean de la Croix, de sainte Thérèse, de saint François de Sales (1). — Nous étudierons donc dans cet article le sens des mots : 1° contem-

(1) Nous voulons parler surtout des carmes Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, Joseph du Saint-Esprit, du dominicain Vallgornera, de plusieurs théologiens Jésuites, Franciscains et d'autres Ordres.

plation *acquise* et contemplation *infuse*, 2° *l'ordinaire* et *l'extraordinaire* dans la voie de la sainteté, 3° *l'appel* à la vie mystique et les différentes acceptions du mot « appel » ou « vocation ».

*
* *

§ I. — *Contemplation dite acquise et contemplation infuse*

La contemplation en général telle qu'elle peut exister déjà chez le philosophe non croyant, celle dont ont parlé Platon et Aristote, est une simple vue intellectuelle de la vérité, accompagnée d'admiration, *simplex intuitus veritatis*. Par exemple, la connaissance admirative de cette vérité suprême de la philosophie : au sommet de tous les êtres composés et changeants existe l'Être même absolument simple et immuable, principe et fin de tout; il n'a pas reçu l'existence, il est de soi l'Existence même, la Vérité, la Sagesse, la Bonté, l'Amour, comme dans l'ordre physique la lumière, de soi, est lumière et n'a pas besoin d'être éclairée, comme la chaleur, de soi, est chaleur. La raison par ses seules forces, avec le concours naturel de Dieu, peut s'élever à cette contemplation.

S'il s'agit au contraire de la contemplation des fidèles, elle est fondée sur la Révélation divine reçue par la foi. Bien que la foi soit un don de Dieu, *infus*, reçu au baptême, plusieurs théologiens admettent chez les fidèles une contemplation dite « acquise ». Ils la définissent une connaissance affectueuse de Dieu et de ses œuvres, qui est le fruit de notre activité personnelle, aidée par la grâce. On accorde généralement que cette contemplation dite « acquise » existe chez le théologien au terme de sa recherche, dans la vue synthétique à laquelle il aboutit, ou aussi chez le prédicateur qui voit tout son sermon dans une idée mère, de même chez les fidèles qui écoutent attenti-

vement ce sermon, en saisissent l'ordonnance, en admirent l'unité et goûtent par suite la grande vérité de foi dont ils voient le rayonnement.

Il y a là une certaine contemplation, qui est, avec le secours de la grâce, le fruit de l'activité humaine, de notre réflexion ou de la méditation de l'auteur que nous lisons, du prédicateur que nous entendons. La grâce, les vertus théologales y interviennent certainement, il y a même une influence latente des dons du Saint-Esprit ; mais si l'activité humaine bien ordonnée faisait défaut, l'âme n'arriverait pas à cette contemplation, qui pour cette raison est dite « acquise ». Un sermon mal préparé, sans suite, sans vigueur, sans onction, produira plutôt l'effet contraire, c'est-à-dire l'ennui, chez la majorité des auditeurs. De même la lecture d'une page de Nicole ne produira pas le même effet que celle des *Élévations sur les Mystères* de Bossuet. Ainsi, dans un ordre très supérieur à la spéculation philosophique, beaucoup de fidèles peuvent arriver par la lecture et la méditation à goûter ces paroles de Dieu : « Je suis Celui qui suis... Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité... Dieu est amour, et celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui. »

Si maintenant la contemplation aimante de Dieu est produite, sans aucune préparation humaine, on ne saurait l'appeler acquise, mais infuse. Par exemple dans un sermon mal ordonné, sans vie, qui ne produit guère que la lassitude dans la majorité de l'auditoire, est citée pourtant une parole de Notre-Seigneur qui saisit profondément une âme, la captive et l'absorbe pendant une heure. C'est là une contemplation qui n'est pas le fruit de l'activité humaine du prédicateur, ni de la réflexion personnelle, elle provient d'une inspiration divine assez manifeste. Elle est dite *infuse*. Pourquoi ? Ce n'est pas seulement parce qu'elle dérive des vertus infuses, il en était déjà ainsi de la contemplation dite « acquise ». Ce n'est pas non plus en ce sens que l'acte même de contemplation est infus ou immé-

diatement produit par Dieu *seul* en nous, ce ne serait plus un acte vital, libre et méritoire. Elle est dite *infuse* et aussi *passive*, en ce sens que l'inspiration divine, qui nous meut, n'est pas en notre pouvoir. Il est seulement en notre pouvoir de la recevoir docilement et de nous y disposer : « Haec contemplatio infusa seu passiva est in nobis, sine nobis deliberantibus, non vero sine nobis consentientibus. » (Voir ce que dit saint Thomas de la grâce opérante, Iª IIªᵉ, q. 111, a. 2.)

Cette contemplation infuse est dite aussi *surnaturelle*, parce qu'elle l'est doublement (reduplicative) : non seulement quant à *la substance* de l'acte, comme l'acte de foi infuse, mais quant au *mode*, qui est ici *le mode surhumain* des dons du Saint-Esprit, mode non plus latent et transitoire, mais *manifeste* et *fréquent*.

Cette contemplation proprement infuse commence avec ce que sainte Thérèse appelle l'oraison de recueillement passif (4ᵉ Demeure, c. 3), et saint Jean de la Croix, la nuit passive des sens, c'est-à-dire au début de la vie mystique proprement dite. D'où il suit que la contemplation proprement mystique est celle qui est *manifestement passive*, au sens que nous venons d'indiquer (1).

Tout ce que nous venons de dire sur le sens des mots « contemplation acquise » et « contemplation infuse » est assez généralement admis.

Cependant l'expression « contemplation acquise » ne se trouve pas chez les grands maîtres ; et pour eux la contemplation proprement dite est infuse, ils la nomment contemplation tout court. « La contemplation, dit saint Jean de la Croix, est une science d'amour, c'est une connaissance amoureuse de Dieu infuse (2). » Sainte Thérèse parle de

(1) Cf. Dom Vital Lehodey, *Les Voies de l'Oraison mentale*, 5ᵉ édit., p. 205.

(2) *Nuit obscure*, II, c. 18 (éd. crit. t. II, p. 111). C'est de la contemplation infuse qu'il est question au début de la *Nuit obscure*, l. I, c. 1, et même dans la *Montée du Carmel*, l. II, c. 13.

même (1), également saint François de Sales (2), sainte Jeanne de Chantal.

Aussi de bons auteurs, comme M. le chanoine Saudreau, très soucieux de conserver la tradition et la terminologie des grands maîtres, estiment que la contemplation acquise n'existe guère qu'au terme d'une étude ou lecture captivante, lorsque l'âme est suspendue dans l'admiration des vérités divines qu'elle découvre ou qui lui sont proposées; mais bientôt elle s'habituera à ces vérités et celles-ci ne produiront plus chez elle l'étonnement admiratif. Or, dans l'oraison, les sujets sont à peu près toujours les mêmes, et si l'âme reste *captivée*, au moins dans sa partie supérieure, malgré les divagations de l'imagination, ce n'est plus le fruit de l'activité humaine, qui exclurait du reste ces divagations, c'est le résultat d'une grâce spéciale de lumière et d'attrait, qui est le germe de la contemplation infuse (3). De fait, il y a là une influence des dons du Saint-Esprit, qui commence à devenir manifeste, dès que l'âme reste fixée dans la contemplation aimante de Dieu, sans y avoir été préparée par une recherche captivante (4).

On s'expliquerait mieux la présence de la contemplation dite acquise dans la psalmodie, dans l'assistance à la sainte messe, dans le chant liturgique, chez les âmes habituées à la méditation des choses divines, et qui n'ont pourtant pas encore une contemplation proprement infuse ou mystique. La variété de l'office divin favorise une certaine activité des facultés supérieures et inférieures, qui nous porte à goûter la parole de Dieu.

(1) *Château*, cinquièmes demeures, chap. 1 ; *Chemin*, c. 17, 19, 20, 21, 25.

(2) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, c. 7.

(3) Cf. Saudreau, *Vie Spirituelle*, mars 1921, p. 469 : *La question de la contemplation acquise*.

(4) De ce point de vue on comprend que le P. Arintero, dans ses *Cuestiones mysticas*, 2e éd., p. 291-311, tout en admettant l'existence de la contemplation acquise, pense qu'elle est rare dans l'oraison, car lorsque l'âme y arrive, Dieu, la trouvant disposée à recevoir l'action du Saint-Esprit, lui donne un commencement de contemplation infuse.

Quoi qu'il en soit des divergences entre auteurs au sujet d'une contemplation qui n'est plus nettement acquise et n'est pas encore manifestement infuse, les définitions que nous avons énoncées plus haut sont assez généralement reçues et paraissent fondées.

*
* *

§ II. — *L'ordinaire et l'extraordinaire dans la voie de la sainteté*

S'agit-il maintenant de savoir si la contemplation infuse ou proprement mystique est extraordinaire, ou au contraire ordinairement accordée aux parfaits, il importe de bien définir les sens de ces derniers termes.

Est proprement *extraordinaire, de soi ou par nature, ce qui est en dehors de la voie normale de la sainteté* et *qui n'est nullement nécessaire pour y parvenir*. Par exemple les grâces *gratis datae*, comme le don de prophétie, le don des langues, celui des miracles, le don d'exposer les mystères les plus élevés de la religion (*sermo sapientiae*) (1), ne sont nullement nécessaires à la sanctification personnelle ; ils sont accordés surtout (*per se primo*) pour l'utilité du prochain, bien qu'ils puissent secondairement servir à la sanctification de celui qui les reçoit, s'il en use avec charité. Est encore de soi extraordinaire une conversion mira-

(1) C'est en ce sens que saint Thomas rattache à la grâce *gratis data* appelée *sermo sapientiae*, le degré élevé du don de sagesse, qui non seulement fait contempler les plus hauts mystères, mais nous rend capables de les manifester aux autres et de diriger le prochain. Cf. II^a II^{ae}, q. 45, a. 5 : « Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum, et quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt, et etiam quantum ad directionem... possunt alios ordinare. »

culeuse, qui, sans préparation préalable, purifie l'âme en un instant et l'introduit aussitôt dans la vie mystique, telle la conversion de saint Paul. De même est manifestement extraordinaire la grâce d'union transformante ou du mariage spirituel accordée *dès l'enfance* à certains saints, à l'âge de six ou sept ans. A un degré moindre, sont extraordinaires des grâces mystiques moins élevées accordées à des âmes encore très imparfaites, avant qu'elles aient les dispositions ordinairement requises. A plus forte raison est extraordinaire de soi la vision béatifique reçue d'une façon transitoire avant la mort, comme paraît l'avoir reçue saint Paul selon l'opinion de saint Augustin et de saint Thomas (1).

Par opposition, est *ordinaire, de soi ou par nature, ce qui n'est pas en dehors de la voie normale de la sainteté, ce qui est nécessaire ou grandement utile dans la majorité des cas pour y parvenir* (2). En d'autres termes, reste encore ordinaire de soi dans la vie surnaturelle ce qui s'accomplit selon les *lois* même *supérieures* de son *plein* développement, lois infiniment plus élevées que celles de notre nature.

C'est ainsi que la vision béatifique, après la mort, bien qu'elle soit toute surnaturelle, n'est pas un don extraordinaire, c'est le couronnement normal de la vie de la grâce, telle que Dieu gratuitement l'a voulue pour nous tous. Il ne s'ensuit pas cependant que la majorité des hommes parviendra à cette fin si haute : « Il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus. » Les élus au ciel seront évidemment une *élite*, comme le nom l'indique, mais une élite choisie dans tou-

(1) Peuvent être rangées aussi parmi les grâces extraordinaires les *paroles intérieures*, les *visions*, même si elles sont ordonnées directement à la sanctification de l'âme qui les reçoit. Ce ne sont pas alors des grâces *gratis datae*, mais des phénomènes concomitants de la vie mystique, phénomènes accessoires et passagers qui ne sont pas moralement nécessaires dans la majorité des cas pour arriver à la sainteté.

(2) Cette définition est donnée par le P. Arintero, dans ses *Cuestiones mysticas*, 2e édit., p. 45.

tes les conditions, et tous nous devons vivement désirer en faire partie (1).

De même, ici-bas, *le sommet* du développement *normal* de la vie de la grâce, si élevé soit-il, ne doit pas être dit *extraordinaire de soi* (per se), bien qu'il puisse être rare ou *extraordinaire de fait*, comme la parfaite générosité qu'il suppose. Ce sommet s'appelle la sainteté et même la haute sainteté, qui implique l'héroïcité des vertus. Avant d'être arrivé là, on peut avoir une certaine perfection, mais il n'y a pas encore la *pleine perfection* à laquelle la vie de la grâce est essentiellement ordonnée. De même qu'on distingue les commençants, les progressants et les parfaits, parmi ces derniers il faut, selon les grands maîtres (2), distinguer ceux qui débutent dans la perfection, ceux qui y sont plus avancés et enfin ceux qui sont arrivés à la plénitude de la perfection, à la haute sainteté, qui seule mérite d'être appelée le *point culminant* du développement de la vie de la grâce.

Par suite, tout ce qui est soit absolument nécessaire, soit moralement nécessaire, soit même grandement utile dans la majorité des cas pour atteindre ce sommet, n'est pas extraordinaire de soi, c'est au contraire la plénitude de l'ordre normal voulu par Dieu. A ce sujet, il ne faut pas confondre ce qui est grandement utile dans la *majorité des cas* pour parvenir à la *sainteté* et ce qui se constate dans *la majorité des âmes pieuses*, ce qui est *commun* parmi elles, car beaucoup d'entre elles sont encore bien loin du but. Par suite, sans admettre que les *oraisons*

(1) Saint Thomas remarque à ce sujet, I^a, q. 23, a. 7, ad 3^um : « Cum beatitudo æterna in visione Dei consistens *excedat communem statum naturae*, et præcipue secundum quod est gratiâ destituta per corruptionem originalis peccati, *pauciores* sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturae. »

(2) Telle est en particulier la doctrine de saint Jean de la Croix, comme le remarque Joseph du Saint-Esprit en plusieurs endroits de son grand *Cursus theologiae mystico-scolasticae*.

mystiques sont de soi extraordinaires, on peut les distinguer des *oraisons communes*, elles supposent en effet une grâce éminente ou supérieure (1).

Si donc, *les purifications passives*, non seulement des sens mais de l'esprit, qui sont un état mystique, et la *contemplation infuse*, même au degré supérieur, qui se trouve réalisé dans l'union transformante, sont, comme l'enseigne saint Jean de la Croix (2), généralement nécessaires ou très convenables à la parfaite purification et sanctification de l'âme, elles ne doivent pas être dites *extraordinaires de soi* ou *de droit*, bien qu'elles soient assez rares *de fait*, par suite de la commune médiocrité. Ces purifications passives nous paraissent extraordinaires parce qu'elles sont très douloureuses et surprennent notre nature, elles sont de fait un purgatoire anticipé; mais *normalement* les âmes très généreuses doivent faire leur purgatoire sur la terre *en méritant*, au lieu de le faire après la mort *sans mériter*. Si nous le faisons après la mort, ce sera de notre faute, pour avoir négligé des grâces qui nous étaient accordées ou offertes pendant la vie. Ce purgatoire après la mort, si fréquent soit-il, n'est pas l'ordre voulu par Dieu pour le développement plénier de la vie surnaturelle, puisque, sitôt après la mort, il est dans l'*ordre radical* que l'âme possède Dieu par la vision béatifique, et c'est précisément à cause de cela qu'au purgatoire elle souffre tant de ne pas le voir.

***

§ III. — *Appel éloigné ou prochain, suffisant ou efficace?*

Enfin lorsqu'il est question de *l'appel* à la vie mystique

(1) Cf. Dom Vital Lehodey, *Les Voies de l'Oraison mentale* : I. De l'oraison en général; II. Des oraisons communes; III. Des oraisons mystiques. — Voir aussi l'excellent traité *de l'Amour de Dieu* du P. Surin, S. J.

(2) *Nuit obscure*, l. I, c. 3; l. II, c. 1.

proprement dite, si l'on se demande : Cet appel est-il général ou particulier ? il importe de bien préciser le sens du mot appel ou vocation, qui peut être pris dans des acceptions très différentes.

Tout d'abord *appelé* à la vie mystique ne veut pas dire *élevé*, conduit ou élu, ou prédestiné à la vie mystique : « il y a beaucoup d'appelés, peu d'élus », est-il dit dans la parabole des invités (1). Et parfois les traducteurs de grands maîtres se trompent en traduisant : « tous ne sont pas *appelés* à la vie mystique », là où l'original exigerait : « tous ne sont pas *conduits* par la voie de la contemplation mystique » (2).

De plus, remarquent les théologiens (3), *la vocation*

(1) Tel est le sens des mots *appelé* et *élu*, c'est-à-dire élu à la gloire, chez Matth., XX, 16 ; XXII, 14 ; XXIV, 24 — Marc, XIII, 20, 22, 27 — Luc, XVIII, 7. — C'est aussi le sens courant en théologie... Cependant chez saint Paul (I Cor. I, 26-27), *appelé* a le même sens qu'*élu*, parce qu'il parle de la *vocation efficace* à la foi et à la vie chrétienne et de l'*élection à la grâce*, non à la gloire. Cf. P. Vostré, O. P., Comment. in Ep. I ad Thessal., I, 4. Saint Thomas remarque à ce sujet que la vocation efficace à la vie chrétienne et l'élection à la même vie s'identifient, mais vocation se dit par rapport à la vie nouvelle, et élection par rapport au monde, d'où l'on a été tiré et choisi.

(2) Par exemple un texte célèbre et controversé de saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, I, c. 9 fin) est ainsi traduit par M. Hoornaert, p. 46 : « Pour ceux qui ne sont pas *appelés* à la voie contemplative, ils sont menés d'une autre façon » ; l'espagnol porte : « porque los que non van por camino de contemplacion, muy diferente modo llevan » : « pour ceux qui *ne vont pas* par le chemin de la contemplation il en est autrement ». La dernière phrase du même chapitre commence ainsi dans la traduction Hoornaert : « Ceux donc qui ne sont pas *appelés* n'achèvent jamais de sevrer le sens... » ; le texte espagnol exigerait : « ces derniers (que Dieu *n'élève pas* à la contemplation selon la voie de l'esprit) n'achèvent jamais de sevrer le sens. »

(3) Cf. S. Thomas, I, d. 41, q. 1, a. 2, ad 3, et in Epist. ad Rom. c. 8, lect. 6 ; et Salmanticenses. *de Praedestinatione*, disp. IV, dub. III : « Quaenam vocationes electorum sunt effectus praedestinationis eorum ? » Selon ces théologiens et beaucoup d'autres thomistes, même les *vocations inefficaces*, auxquelles les élus résistent, sont un effet de la prédestination.

peut être soit *extérieure*, par l'Évangile, la prédication, la direction, la lecture, soit *intérieure*, par une grâce de lumière et d'attrait.

L'appel extérieur est *général* lorsqu'il s'adresse à tous indistinctement ; puis il devient *individuel*, lorsqu'il arrive à tel ou tel en particulier. Ainsi tous les païens sont appelés d'une façon générale à la vie chrétienne par l'Évangile, avant que tel ou tel soit appelé d'une façon individuelle.

La vocation peut être au contraire *spéciale*, lorsqu'elle ne s'adresse qu'à un groupe d'hommes, telle la vocation sacerdotale. Elle peut même être spécialissime et *unique*, comme la vocation de Marie, Mère de Dieu, ou celle de saint Joseph. Elle peut être très particulière, comme celle de fondateur d'Ordre, ou même comme celle d'entrer dans un Ordre déterminé, par exemple à la Chartreuse.

La vocation intérieure peut être, comme la grâce suffisante, *éloignée* ou *prochaine*. Si « la grâce habituelle des vertus et des dons », que possèdent tous les justes, n'a la plénitude de son développement normal que dans la vie mystique proprement dite, tous les justes sont appelés à celle-ci d'une façon éloignée. Et c'est ce que nous voulons dire avec les auteurs qui admettent l'appel général à la vie mystique ; sainte Thérèse le trouve exprimé en plusieurs passages de l'Évangile, elle en cite deux (1) dans le *Chemin de la Perfection*, c. 19, 20.

Même pour ces auteurs, toutes les âmes n'ont pas reçu individuellement la vocation *prochaine* à la vie mystique ; cette vocation n'existe que lorsque se peuvent constater les trois signes mentionnés par saint Jean de la Croix et avant lui par Tauler : 1° la méditation devient impraticable, 2° l'âme n'a aucun désir de fixer l'imagination sur aucun objet particulier, intérieur ou extérieur ; 3° l'âme se plaît

(1) *Matth.*, XI, 28 : « Venez à moi, vous tous... » — *Joan.*, VII, 37 : « Jésus debout dit à haute voix : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne « à moi et qu'il boive... des fleuves d'eau vive couleront de sa poi- « trine. »

à se trouver seule avec Dieu, fixant sur lui son attention affectueuse (1).

Cette vocation prochaine à la vie mystique peut être elle-même, soit *suffisante* soit *efficace*, comme dans la parabole des invités. Chacun d'eux était individuellement appelé : « Le royaume des cieux est semblable à un roi qui faisait les noces de son fils. Il envoya ses serviteurs appeler ceux qui avaient été invités aux noces, et ils ne voulurent pas venir... Ils s'en allèrent l'un à son champ, l'autre à son négoce... Alors le roi dit à ses serviteurs : Le festin des noces est prêt, mais les conviés n'en étaient pas dignes. Allez donc dans les carrefours, et tous ceux que vous trouverez, invitez-les aux noces (2). »

Efficace peut s'entendre ici soit au sens thomiste, qui est le nôtre, soit au sens moliniste. Le sens thomiste suppose une *plus grande gratuité* dans le don de Dieu, car selon saint Thomas, la grâce est efficace par elle-même, et nous porte suavement et fortement au consentement salutaire, qu'elle produit en nous et avec nous, tandis que pour Molina la grâce est rendue efficace par notre bon consentement, dont la détermination libre, comme détermination, viendrait exclusivement de nous, non de Dieu (3).

(1) Cf. S. Jean de la Croix, *Montée*, II, c. 11 à 13, et *Nuit obscure*, I, c. 9. — Voir aussi dans l'ouvrage qu'on peut considérer comme le résumé de la doctrine de Tauler, *les Institutions*, c. 35.

(2) *S. Matthieu*, xxii, 1-14.

(3) Cf. S. Thomas, *de Malo*, q. 6, a. 1, ad 3 : « Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter* propter *efficaciam* virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae *indifferenter* se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas. » C'est ainsi que saint Thomas entend le mot de saint Paul : « Dieu opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir » (*Phil.*, II, 13). — Voir aussi I^{a} II^{ae}, q. 112, a. 3 : « Si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infaillibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joannis VI, 45 : « Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me. » Item I^{a}, q. 105, a. 4, I^{a} II^{ae}, q. 10, a. 4, c. et ad 3^{m}; q. 111, a. 2, ad 2; q. 113 passim;

Lors donc que les thomistes affirment assez communément que l'appel éloigné à la vie mystique est général, ils ne diminuent nullement la gratuité de l'appel individuel prochain. Ils supposent toujours le mystère de la prédestination, au sens où l'entendent saint Augustin et saint Thomas, Iª, q. 23, a. 5 (1).

De plus, la vocation prochaine à la vie mystique peut être *tardive*, comme celle des ouvriers de la dernière heure, qui reçurent autant que ceux qui avaient été appelés plus tôt. Et c'est à la fin de cette parabole (Matth., xx, 1-16), comme à la fin de celle des invités, que Jésus dit : « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus ».

Enfin une vocation prochaine efficace à la vie mystique n'est pas nécessairement une vocation efficace *aux plus hauts degrés* de la vie mystique ni à une haute perfection ; cela dépend de la prédestination dans l'ordre des intentions divines et de la fidélité de l'âme dans l'ordre d'exécution. « Il est vrai que les âmes, dit saint Jean de la Croix, quelle que soit leur capacité, peuvent avoir atteint l'union, mais toutes ne la possèdent pas au même degré. Dieu dispose librement de ce degré d'union, comme il dispose librement du degré de la vision béatifique » (*Montée*, l. II, c. 4). Saint Thomas parle de même en traitant de la prédestination, Iª, q. 23, a. 5, ad 3.

de Veritate, q. 22, a. 8 et 9. — Contrairement à ce que devait dire Molina, saint Thomas a écrit *in Matth.* xxv, 15 : « Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed *quod plus conetur, indiget altiori causa.* » Item *in Ep. ad Ephes.* iv, 7.

(1) Les auteurs modernes qui nient cet appel général, comme par crainte de porter atteinte à la gratuité de l'appel individuel prochain, sont la plupart molinistes. Ils s'inspirent de principes qui ne sont pas ceux de saint Thomas. Ils supposent qu'ordinairement c'est nous qui rendons efficace la grâce divine, et alors ils déclarent proprement extraordinaires *les états passifs*, où la grâce paraît efficace par elle-même, où notre détermination libre vient de Dieu, qui la produit en nous et avec nous, où tout consiste pour l'âme à se remettre entre les mains de Dieu, et à n'user de son activité propre que pour se rendre plus dépendante de Lui.

Tels sont les différents sens du mot appel (1). Si donc un auteur qui fait autorité nie l'appel de toutes les âmes à la contemplation, voulant signifier par là l'appel *prochain*, comme on peut s'en rendre compte par les principes de sa doctrine et par le contexte, il ne faut pas conclure qu'il nie pour cela l'appel éloigné.

Après avoir ainsi précisé les différentes acceptions du mot vocation, on comprend mieux la doctrine de l'*appel général et éloigné* des âmes à la vie mystique. Et pour la bien entendre, il importe de distinguer, comme toujours en morale, ce qui tient à la nature des choses (*per se*) et ce qui est exception accidentelle (*per accidens*). Le théologien qui cherche à établir une *loi*, parle *formellement* de la nature des choses, et non des circonstances accidentelles qui font varier l'application de la loi. Par exemple tel acte est moralement bon par sa nature même parce qu'il produit de soi tel effet voulu par Dieu, et il reste moralement bon, même si accidentellement il ne produit plus cet effet (2). Ou encore ce qui est très légitime et salutaire *de*

(1) On peut les voir d'un coup d'œil dans la synopsis suivante, qui doit être lue de bas en haut pour suivre le progrès ascensionnel. Nous n'y mentionnons pas la vocation *spéciale*, comme est la vocation sacerdotale, car nous ne parlons ici que de l'appel à la vie mystique, qui selon nous est d'abord *général*, puis *individuel*, d'abord *éloigné* puis *prochain*.

Appel à la vie mystique
- *intérieur*
  - *prochain* (3 signes)
    - *efficace*
      - aux degrés supérieurs
      - aux degrés inférieurs
    - *suffisant*, auquel beaucoup ne répondent pas
  - *éloigné* (du fait de l'état de grâce)
- *extérieur*
  - *individuel* (par ex. par le directeur)
  - *général* (par ex. par l'Écriture)

De même pour la vocation sacerdotale, il convient de distinguer la vocation intérieure et la vocation extérieure. Dans une controverse récente, les uns ne voulaient voir que la vocation extérieure, les autres que la vocation intérieure : il y a les deux.

(2) Cf. *Cajetan* in IIam IIae, q. 153, a. 3 : « Praecepta moralia attendunt ad id quod *secundum naturam* est, et non ad id quod *per accidens* in hac vel complexione, vel aetate invenitur. » Cajetan fait cent fois cette remarque, contre ceux qui oublient que saint Thomas parle

soi, comme la communion quotidienne, peut *accidentellement* cesser de l'être, si le sujet ne remplit pas les conditions voulues. Rien de plus sanctifiant de soi, que la communion eucharistique, mais accidentellement elle devient sacrilège. *Corruptio optimi pessima*. Rien de meilleur que la vraie mystique, rien de pire que la fausse.

Déjà dans l'ordre de la vie végétale et animale, faute de certaines conditions, bien des lois ne s'appliquent que dans la majorité de cas, *ut in pluribus*, disent les scolastiques ; ce sont des lois approchées ou approximatives, disent les savants actuels. De ce que beaucoup de glands ne produisent pas de chêne, on ne peut nier la loi : Le gland est fait naturellement pour produire un chêne ; même s'il est mis en terre dans ce but, des conditions extérieures, requises au développement du germe qu'il contient, peuvent faire défaut.

De même de ce que la majorité des hommes suivent leurs passions au lieu de les diriger, comme le remarque saint Thomas (1), faut-il nier la loi : L'homme, de par sa nature d'être raisonnable, est appelé à vivre raisonnablement ?

De ce que beaucoup d'hommes se perdent, faut-il nier que le genre humain tout entier a été ordonné par Dieu à la fin surnaturelle, qu'est la vision béatifique ?

De ce que beaucoup de chrétiens pèchent mortellement

formellement de la nature des choses, en faisant abstraction des circonstances accidentelles : « Auctoris sermo et doctrina est *formalis*, et nihil detrimenti patitur ex his quae sunt per accidens. »

C'est ainsi que saint Thomas lui-même, se demandant si le serment est licite, répond : il l'est *de soi*, mais peut devenir illicite, si l'on en fait un mauvais usage, c'est-à-dire si l'on prête serment sans nécessité et sans les précautions voulues ; tout comme la communion eucharistique peut devenir sacrilège. II^{a} II^{ae}, q. 89, a. 2.

(1) I^{a}, q. 49, a. 3, ad 5 : « In solis hominibus *malum videtur esse ut in pluribus*, quia bonum hominis secundum sensum corporis, non est bonum hominis, in quantum est homo, sed secundum rationem. Plures autem sequuntur sensum quam rationem. » Plus nombreux sont ceux qui suivent les sens que ceux qui suivent la raison. Voir aussi sur ce point l'index général des œuvres de saint Thomas, *Tabula aurea*, au mot *Malum*, n° 37.

faut-il nier que *la grâce* reçue au baptême est par sa nature même *faite pour durer toujours et grandir sans cesse jusqu'à la mort* ? N'est-elle pas la vie éternelle commencée ?

Normalement le petit enfant, qui dès l'âge de sept ans communie plusieurs fois par semaine, ne devrait pas cesser de recevoir le pain de vie, et chaque jour il devrait s'approcher de la sainte table avec des dispositions meilleures. S'il persévère ainsi et s'il est généralement fidèle aux grâces qu'il reçoit, n'arrivera-t-il pas, normalement, au moins au terme de son existence, à la vie mystique proprement dite ? Celle-ci est-elle autre chose que la plénitude de la vie de foi, d'amour de Dieu, la parfaite docilité à l'Esprit-Saint ?

Après avoir ainsi déterminé les différents sens du mot *appel*, général ou individuel, éloigné ou prochain, suffisant ou efficace, nous examinerons si vraiment toutes les âmes en état de grâce sont appelées d'une façon générale, éloignée et suffisante à la vie mystique, et comment se fait l'appel individuel et prochain, qu'il soit suffisant ou efficace.

Ces distinctions sont nécessaires pour résoudre ce problème de spiritualité très étudié de nos jours. Mais, pratiquement, rappelons-le, il faut plus faire attention à la pratique parfaite des vertus : humilité, abnégation, obéissance, patience dans l'épreuve, esprit de foi et confiance en Dieu dans la prière malgré les aridités et obscurités intérieures, charité fraternelle, qu'à la forme plus ou moins mystique des oraisons qui peuvent y mener. D'autant que le degré d'oraison n'est pas facile à connaître surtout dans les périodes appelées nuit obscure, où l'âme est contemplative sans le savoir. C'est ce qui explique que dans les procès de béatification on examine beaucoup plus l'héroïcité des vertus que la forme d'oraison ; celle-ci est difficilement connaissable par les documents, et il suffit de connaître l'héroïcité des vertus théologales pour savoir qu'une âme a été très intimement unie à Dieu. De plus, certaines âmes arrivent plus rapidement aux oraisons mystiques que d'autres déjà plus avancées. On en rencon-

tre aussi qui tirent mieux profit de ces oraisons, d'autres moins. Il y a des âmes plus vertueuses que mystiques et vice-versa (1).

Tout cela est fort important de fait et ne doit pas être oublié, lorsqu'on insiste, comme nous le faisons dans ces articles, sur la loi générale, aux applications très variées, dont nous cherchons la formule et le fondement doctrinal, selon l'enseignement traditionnel. Mais, conformément à cette loi, il est aussi très utile en pratique de savoir si les âmes ont passé, oui ou non, par la nuit des sens et par celle de l'esprit; sans cette double purification passive on ne saurait atteindre la *pleine* perfection de la vie chrétienne.

La voie qui y mène au milieu des épreuves est celle indiquée dans les sentences bien connues de sainte Thérèse :

La Paz del alma

—

Nada te turbe,
Nada te espante.
Todo se pasa.
Dios no se muda.
La paciencia
Todo lo alcanza.
Quien a Dios tiene
Nada le falta.
Dios solo basta (2).

—

fr. Reg. Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collegio Angelico.

(1) On lira avec grand profit sur ce point les excellents ouvrages de Dom Vital Lehodey, *les Voies de l'oraison mentale* (Lecoffre), p. 66-82, 227-249 (Fréquence des oraisons mystiques, passage des oraisons communes à la contemplation mystique. Préparation active), p. 397-414 (Dangers et illusions. Désir de la contemplation). *Le Saint Abandon*, p. 279-407 : l'abandon dans les variétés spirituelles de la voie commune; p. 415-471 : l'abandon dans les variétés spirituelles de la voie mystique. Au XVII[e] siècle, le P. Pini, O. P., avait traité le même sujet, conformément aux principes que nous soutenons, dans son livre si profond et si pratique de l'*Abandon à la volonté de Dieu*, récemment réédité.

(2) *La Paix de l'âme*

Que rien ne te trouble.
Que rien ne t'épouvante.
Tout passe.
Dieu ne change point.
La patience tout obtient.
Qui a Dieu, rien ne lui manque.
Dieu seul suffit.

—

Les oscillations de la conscience

Quand nous parlons de la vertu que peut posséder un homme, nous en parlons comme du terme achevé d'une évolution continue, comme le résultat de progrès successifs qui, sans rétrograder, aboutissent à leur épanouissement. Nous concevons ce développement de perfection à la manière d'une ascension qui, du degré infime, se hausse méthodiquement jusqu'au sommet, ou encore à la manière de la croissance qui déploie sans arrêt, par une poussée de sève ininterrompue, la tige d'un végétal, ses branches, ses ramures, ses feuilles et ses fruits.

Cette façon d'envisager le progrès vertueux ne répond qu'à une vue théorique et imaginative. En fait, dans la réalité quotidiennement vécue de nos consciences et de nos actions, notre vie morale se présente tout aussi bien en discontinuité qu'en continuité. Même déjà parvenus à quelque degré de vertu, nous cessons aisément d'être vertueux ; car nous ne planons pas toujours dans l'éther lumineux de l'idéal : nous nous mettons parfois à ramper. Le péché que nous réprouvions hier, nous le commettons aujourd'hui sans trop de remords ; nous revenons pour un temps à des habitudes perverses que de vigoureux efforts avaient amorties; puis, tout de même, nous nous relevons et regagnons les chemins austères un instant désertés. Le tracé de notre vie morale ne doit pas être figuré par une ligne droite rigidement tendue, mais

plutôt par une ligne ondulante aux oscillations rapprochées et multiples.

Ces oscillations ont diverses amplitudes. L'oscillation maxima correspondrait assez bien à la conversion morale; l'oscillation minima, à la défaillance brusque d'un péché grave, aussitôt regretté, survenant dans le courant de la vie vertueuse.

Avant d'envisager cette double alternative, voyons d'abord de quoi est faite la stabilité de notre conscience.

*
* *

La conscience vertueuse, nous le savons, puise sa perfection à deux sources : à notre effort personnel, qui façonne notre caractère moral par les propres vertus que nous acquérons ; puis à la grâce de Dieu, qui donne à nos énergies de fournir les actions sanctifiées exigées par notre prédestination d'enfants de Dieu (1).

Les vertus naturelles, fruits de notre tempérament, de notre éducation et de notre courage volontaire, mettent en nous, pour le bénéfice de notre vie morale, un élément de résistance difficilement modifiable. Si des sacrifices fréquents, au cours de longues années, ont assagi nos cupidités, nos égoïsmes et nos orgueils, il est à croire que les bonnes habitudes que nous avons ainsi contractées ne vont point vaciller au moindre incident et que, si nous faiblissons encore parfois dans le péché, notre conscience un instant affaissée reprendra bientôt son entraînement normal et sa force expansive de bien.

Les vertus morales surnaturelles sont en nous à la merci du don de Dieu. De la part du Donateur, elles possèdent une garantie absolue : Dieu nous appelle à sa vision et à sa possession; il nous communique la capacité d'entrevoir, d'espérer et d'aimer cet infini béatifiant qu'il veut être

(1) Voir mon précédent article : « La conscience vertueuse » (*La Vie spirituelle*, 2e année, tome II, pp. 425-442).

pour nous. Il achève de nous mettre à portée de nous unir à lui, en nous accordant les Vertus « infuses » et les Dons du Saint-Esprit qui doivent éclairer notre esprit, affermir notre cœur et diriger toutes nos actions conformément à la volonté divine. Cette Grâce, ces Vertus et ces Dons n'ont, en leur Cause, aucun motif de versatilité. Quand l'amour se donne, il ne peut songer à se reprendre que devant le mépris et le refus. Ce n'est que par le scandale du péché mortel, rupture consommée de l'amitié avec Dieu, que celui-ci se trouve obligé, par sa justice, de retirer au prévaricateur le bénéfice de ses dons.

Cette perte, qui anéantit en nous l'œuvre divine et nous voue à la damnation, est une catastrophe sans pareille dont nos intelligences obtuses ne savent pas évaluer le malheur. Toute l'économie de la grâce et de la vertu est de nous en préserver et de nous aider à remonter à flot quand la faute nous a un instant roulés dans sa vague et submergés.

Que crée en nous la vertu parfaite? Une volonté péremptoire du bien et une raison appliquée à discerner et à décider pratiquement celui-ci. La vertu met en nous, vis-à-vis du bien moral à réaliser en n'importe quelle facile ou difficile action, une promptitude et une spontanéité analogues à celles d'une inclination de tempérament vis-à-vis d'un ordre particulier d'actions. Tout au long de notre vie, se livre, à l'intérieur de nous, la lutte perpétuelle de nos tendances. Nous sommes relancés de tous côtés par l'appel au bonheur, note harmonique qui vibre à travers les plaisirs et les joies qui nous sollicitent. Mais parce que, par hypothèse, la vertu règne, c'est donc que le seul bonheur envisagé et désiré est celui que nous procurera une vie réglée par la loi morale.

Cette promptitude à l'action vertueuse n'est d'ailleurs pas le fait de nos premiers débuts dans la vie morale; ceux-ci nous furent pénibles et le sont demeurés longtemps (1). Il n'est pas requis ni même possible que nos

(1) « Actus praecedentes virtutem, sunt quidem virtuosi quantum

actes vertueux ne rencontrent plus en nous une opposition vive et cruellement ressentie. « La chair convoite contre l'esprit. » C'est une loi qui n'est pas infirmée par le triomphe de la vertu. Mais il suffit que ce triomphe s'affirme et que notre conscience ne fléchisse pas en face du plaisir dont l'ardeur immédiate nous provoque : la louange de notre vertu et même sa joie très haute ne sont pas amoindries par le cuisant du sacrifice obligé.

Quand les vertus « infuses » surnaturelles viennent s'ajouter aux vertus morales acquises, la volonté péremptoire du bien et son discernement actif ne peuvent manquer d'être singulièrement renforcés dans leur fermeté. Ce n'est plus seulement l'idéal du devoir raisonnable qui nous attire, mais un Dieu vivant qui nous appelle à le servir dans l'amour. Que notre vie rejoigne ce but surnaturel et interprète vers lui toutes nos actions, que ce goût de la vertu se tourne en conviction inébranlable, que notre amour de Dieu accentue la ferveur de notre amour du bien : voilà pour la conscience morale une sécurité incomparable.

Ce réconfort surnaturel qui survient à la conscience tient tout d'abord à la valeur du motif qui prime maintenant en face de chacune de nos actions et qui se formule en ce solennel enjeu : l'amitié ou la réprobation de Dieu. De plus, dans la lutte continuelle de la vie morale, l'énergie des vertus mises par Dieu dans notre raison, notre volonté et notre sensibilité, assure les discernements opportuns, les décisions vigoureuses et les victorieuses offensives contre les passions revêches.

N'imaginons pas cependant que les vertus « infuses » soient faites pour supprimer en nous toute rébellion de la chair contre l'esprit, toute résistance de nos naturelles

ad id quod agitur, in quantum scilicet homo agit fortia et justa; non autem quantum ad modum agendi; quia ante habitum virtutis acquisitum non agit homo opera virtutis eo modo quo virtuosus agit, scilicet prompte absque dubitatione et delectabiliter absque difficultate. » (Qu. Disp. *De Virt. in Com.*, qu. 1, a. 9, ad 13.)

complaisances d'égoïsme ou d'orgueil. C'est là une misère dont nous devons sentir l'âcreté afin d'en gagner plus saintement le mérite de nous en affranchir.

Sur ce point, les vertus naturelles prévalent sur les vertus « infuses ». Fruits de notre effort courageux et persévérant, elles résultent de nos victoires successives sur les tentations ; elles supposent donc que notre sensibilité, dans ses éléments physiologiques et psychiques, s'est acclimatée, à force de s'y plier, au régime de l'obéissance ; elles supposent que nos tendances morales supérieures dominent aisément toutes autres tendances contraires ; c'est pourquoi quand nos vertus progressent, elles font nécessairement progresser — sans supprimer, hélas ! toute résistance — l'aisance et la facilité de l'action.

Les vertus « infuses » nous donnent la *faculté* de l'action surnaturelle ; mais, par elles-mêmes, n'en garantissent pas l'exécution aisée et *facile*. Elles transposent nos mobiles, parce qu'aimant Dieu nous n'avons plus seulement à justifier dans nos actes les exigences de notre dignité humaine, mais à mettre en eux la preuve de notre fidélité ; nos tempérances par exemple ne sont plus seulement des sobriétés, mais deviennent des mortifications ; nos renoncements d'orgueil, de colère ou d'amour-propre ne sont plus seulement des convenances d'honnêteté et de distinction, mais des humiliations consenties, à la vue de Celui qui, pour racheter nos iniquités, s'est laissé écraser comme le ver de terre. Cette faculté de l'action surnaturelle et méritoire (1), que les vertus « infuses » confèrent à nos puissances d'action, ne change rien au mécanisme de celles-ci. De la perfection que ces puissances ont atteinte dépend la plus ou moins grande facilité dans la mise en œuvre des vertus « infuses ». Sont-elles dépourvues de bonnes

(1) « Cum nullum meritum sit sine caritate, actus virtutis acquisitae non potest esse meritorius sine caritate : cum caritate autem simul infunduntur aliae virtutes ; unde actus virtutis acquisitae non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa. » (Ibid., a. 10, ad 4.)

habitudes et entravées par des dispositions défavorables de tempérament et surtout par des penchants désordonnés et longtemps encouragés? il est logique que cette force de résistance rende pénible l'exercice de la vertu surnaturelle, en ses commencements. De cette lutte intestine, la grâce sortira sans doute victorieuse, comprimant, par la décision d'une conscience intransigeante, les tentations antérieurement agréées; mais subjuguées et vaincues, celles-ci persisteront peut-être par le regret intermittent de leurs plaisirs, rendant pesant un joug pourtant préféré, mettant quelque amertume passagère à la satisfaction d'être délivré de leur domination (1).

Il y a donc correspondance entre l'exercice plus ou moins facile de nos vertus surnaturelles et le degré de perfection de notre caractère moral naturel. Ce degré de perfection, il faut l'évaluer d'après toutes ses causes prochaines et éloignées, l'apprécier par conséquent d'après les bonnes ou les mauvaises inclinations de notre tempérament, les négligences ou les soins de notre première

(1) « Passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose; quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum, etiam post moralem virtutem..... Sed tam per virtutem acquisitam quam infusam hujusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur. Sed quantum ad aliquid praevalet in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita praevalet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur; et hoc habet ex causa sua : quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo jam dissuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed praevalet virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod hujusmodi passiones, etsi sentiantur, nullo tamen modo dominentur; virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati, et hoc facit infaillibiliter, ipsa manente..... » (ibid., ad 14) — « Habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando, propter aliquas dispositiones contrarias ex praecedentibus actibus relictas. Quae quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis : quia per exercitium actuum quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariae dispositiones. » (I^a II^{ae}, qu. 65, a. 3, ad 2.)

éducation, les habiletés natives de nos discernements pratiques ou les défectuosités coutumières de nos jugements, et surtout d'après les habitudes que le courant même de notre volonté, l'enchaînement des circonstances, les occasions et nos propres attraits nous ont fait contracter pour ou contre la vertu; car ce sont nos habitudes qui, par les résultats opposés de nos efforts vertueux ou de nos travers passionnels, dénoncent la force intime et la tendance prépondérante de notre conscience.

L'inégalité dans la pratique de la vertu — qu'on la considère chez divers individus ou chez le même à des époques différentes de sa vie — tient directement à l'inégalité dans l'inspiration de charité qui anime la conscience, mais indirectement encore aux facilités ou aux résistances qui sont le fait du tempérament et des habitudes morales. Certes, qu'une véritable charité nous soulève, que par la grâce notre volonté s'imprègne d'un amour vainqueur et irrésistible, — il est à penser que, quelle que soit la vigueur de nos passions, notre conscience en triomphera. N'en doutons pas, le secours divin qui l'appuie est assez fort pour cette victoire. Mais nous ne méritons pas toujours que notre charité se monte à ce ton de ferveur et de vigueur; et les chances de persévérance dans la vertu sont moins grandes si, au lieu d'une volonté solidement fixée dans une intention habituelle d'honnêteté, nous nous proposons l'observance intégrale de la loi divine après avoir jusqu'alors obéi à nos caprices, suivi nos penchants, accueilli toute suggestion passionnelle, n'ayant pour ainsi dire jamais déployé d'efforts pour nous contraindre à la vertu. Les transformations morales miraculeuses — toujours possibles — ne sont pas la loi ordinaire de la Providence. La grâce, qui peut tout par elle seule, attend les avances de notre liberté; elle donne sa perfection à celui qui, laborieusement, s'est préparé à en utiliser l'efficacité (1).

(1) « Si consideretur virtus ex parte subjecti participantis, sic contingit virtutem esse majorem vel minorem : sive secundum diversa

N'imaginons pas pourtant que cette perfection naturelle et cette perfection surnaturelle de notre conscience doivent aller en succession. Théoriquement parlant nous disons : avant de prétendre devenir un parfait chrétien, il faut d'abord être un honnête homme ; mais, en réalité, nos vertus morales naturelles sont appelées à se développer en même temps que nos vertus surnaturelles. Les unes et les autres devront bénéficier réciproquement de leurs progrès respectifs.

Ceux qui nous ont formés à la vertu, parents et éducateurs, le savaient. Ils étaient des croyants et d'honnêtes gens ; et c'est en faisant valoir tous les motifs naturels de dignité humaine et tous les motifs surnaturels d'amour et de crainte de Dieu qu'ils nous encourageaient au bien. Leurs leçons, leurs admonitions et leurs corrections nous suivaient continuellement et soutenaient nos efforts. Les pratiques religieuses, la fréquentation des sacrements maintenaient la grâce en notre âme, et le secours des vertus surnaturelles élevait continuellement notre force morale.

De tous les côtés à la fois, si je puis ainsi dire, nous apprenions la pratique du bien. Notre esprit de foi s'éclairant de plus en plus, nos mérites obtenant de Dieu une charité plus abondante, nos actes vertueux se multipliant, — notre conscience a vu peu à peu s'établir ses convictions morales et s'affermir son courage vertueux. S'il y eut des défaillances, elles ne durèrent pas ; s'il y eut des chutes, elles furent regrettées et réparées. Ces écarts étaient suivis de reprises volontaires énergiques, d'un retour à Dieu plus franc dans un amour plus intime et plus vif. La continuité

tempora in eodem, sive in diversis hominibus. Quia ad attingendum medium virtutis quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius ; vel propter majorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturae, vel propter perspicacius judicium rationis, aut etiam propter majus gratiae donum. » (I^a II^{ae}, qu. 66, a. 1.) — Cf. ibid., a. 2 ; qu. Disp. *De Virt. in cons.*, qu. 1, a. 3 ; *De Virt. Card.*, qu. 1, a. 2, ad 1.

des sacrifices que la vertu nous a coûtés, les luttes obstinées qu'il nous a fallu soutenir et les victoires que la grâce et notre bonne volonté nous ont permis d'enregistrer à notre actif, n'ont pu manquer d'atténuer les révoltes de nos mauvais instincts, de réprimer l'irruption de nos penchants désordonnés, d'assouplir à la règle morale le troupeau tumultueux et naturellement indiscipliné de nos passions.

Ainsi donc, en même temps que notre vie surnaturelle progresse, notre caractère moral se fixe. Nos vertus « infuses » bénéficient, pour la facilité de leur exercice, des assouplissements que des accoutumances progressives mettent dans nos puissances d'actions. Nous sommes d'autant plus aisément vertueux que les résistances à la vertu ont été depuis longtemps et énergiquement combattues. C'est d'ailleurs un fait évident, et notre expérience est là pour en témoigner : quelles que soient la ferveur de notre charité et la force d'élan de nos vouloirs vertueux, nos premiers débuts dans une pratique morale un peu sévère nous sont pénibles, et ils le sont dans la proportion même de nos bonnes ou mauvaises tendances de tempérament et surtout de nos favorables ou défavorables habitudes précédentes. Cette persuasion entraînante, cette volonté impatiente et agissante de l'action sanctifiée que fonde en nous la charité surnaturelle dès qu'elle envahit notre cœur, sera d'autant plus sûre de son efficacité immédiate et de la continuité de ses progrès, que les tendances perverses seront habituellement refoulées et les passions récalcitrantes comprimées et matées, par l'exercice même des vertus qui les contredisent (1).

(1) « Facilitas operandi opera virtutum potest esse ex duobus : scilicet ex consuetudine praecedente, et hanc facilitatem non tribuit virtus infusa statim in suo principio ; et iterum ex forte inhaesione ad objectum virtutis et hanc est invenire in virtute infusa statim in suo principio. » (*In Sent.*, IV, D. 14, qu. 2, a. 2, ad 5.)

La question est controversée entre théologiens de savoir si l'exercice répété des vertus morales « infuses » engendre un « habitus » natu-

Cette cohésion entre notre caractère moral et notre vie surnaturelle va nous apparaître mieux encore à travers les oscillations possibles de notre conscience.

*
* *

La vertu ne nous immunise pas contre le péché. La liberté la domine et peut lui substituer ses caprices.

Ne cherchons pas ici comment le péché survient dans

rel du même ordre. Par exemple, la pratique de la tempérance surnaturelle nous assure-t-elle l'habitude de tempérance naturelle?

Tous les théologiens sont d'accord pour dire que les actes de la vertu surnaturelle n'augmentent pas directement la vertu « infuse » ; celle-ci est propriété de la grâce, qui dépend tout entière du Don de Dieu ; les actes des vertus « infuses », étant sous l'animation de la charité surnaturelle, méritent que Dieu augmente en nous l'intensité de la vertu « infuse » ; mais ce ne sont pas les actes eux-mêmes, — comme il arrive dans la formation des habitudes naturelles, — qui sont la cause efficiente du progrès de la vertu « infuse », pas plus qu'ils ne l'ont été de son existence : en ces actes, l'on ne peut voir qu'une cause dispositive et méritoire de l'augmentation de la vertu surnaturelle.

Ceci étant admis de tous les théologiens, la controverse surgit sur cette question déjà dite : L'exercice répété des vertus « infuses » engendre-t-il un « habitus » naturel du même ordre?

Dans son traité de *Virtutibus infusis* (Prolegomenon ; II. De habitibus et virtutibus ordinis supernaturalis, § 3, pp. 50 et ss.), le cardinal Billot, suivant en cela Bannez (in II^{a} II^{æ}, qu. 24, a. 6), admet la génération d'un « habitus » naturel par la fréquence des actes de la vertu « infuse ». La preuve mise en avant pour cette opinion est le fait déjà rappelé et hors de conteste : l'exercice des vertus surnaturelles est plus facile en ses progrès qu'en ses débuts, les obstacles et les résistances passionnelles s'amortissant dans la mesure du progrès vertueux. Un texte de saint Thomas est invoqué en faveur de cette opinion (qu. Disp. *De Verit.*, qu. 17, a. 1, ad 4.)

Les *Salmanticenses* (Cursus theologicus, t. VI, tr. XII, *De Virt.* Disp. III, Dub. III, § III, n°55) contestent l'interprétation de ce texte au sens de la thèse de Bannez qu'a reprise le Cardinal Billot. Ils n'admettent pas que des actes *surnaturels* puissent engendrer et développer un « habitus » d'ordre *naturel*.

Ces deux opinions sont moins opposées qu'elles ne le paraissent. Le fait mis en avant par la première est incontestable : nos énergies

la conscience vertueuse (1). Prenons le fait, supposons la défaillance existante. Mesurons-en la courbe et voyons, étant donné l'état d'âme d'où elle part, comment elle sera réduite et effacée.

Le péché — entendons ici le péché mortel — peut être une chute dont on se relève aussitôt par la contrition et le sacrement de pénitence. Il peut être aussi le premier acte d'une série de fautes qui, en s'accumulant, consacrent non seulement la rupture avec Dieu et la perte de sa grâce,

naturelles d'action s'assouplissent à la vertu par l'exercice des vertus surnaturelles. Le principe mis en avant par la seconde n'est pas insoutenable, loin de là; il est même confirmé par l'expérience. Supposons une conscience depuis toujours éduquée et vivant dans la foi, n'ayant eu habituellement que des motifs surnaturels de pratiquer la tempérance par exemple ; supposons que cette même conscience perde la grâce, la charité, les vertus « infuses » et persiste en cet état. Entraînée jusqu'alors par des motifs surnaturels de pénitence et pratiquant, pour ces motifs, la tempérance en ses plus délicates rigueurs, elle n'est pas entraînée par là même à la pratiquer pour les seuls motifs de dignité humaine qui sont ceux de la vertu naturelle; elle n'est pas faite à cette mentalité morale nouvelle. En revanche, elle est toute prête à s'y adapter. Celui qui a vécu dans les vertus chrétiennes pendant longtemps, par exemple le tempérant mortifié, ne peut, au lendemain de son péché mortel, être un vicieux et un pervers de l'intempérance. S'il persiste à ne point retrouver l'amour de Dieu, il profite, pour sa seule vie morale naturelle, de son acquis passé, je veux dire : de ses passions assagies dans leur activité fonctionnelle et leurs énergies physico-psychiques; il profite également de son habituel entraînement à placer haut son idéal de vie, à chercher des motifs spirituels en toutes ses actions et à n'agir que sous la dictée de sa conscience. Sa vie chrétienne antérieure en s'exerçant par les actes des vertus « infuses » ne lui a pas donné, à strictement parler, les vertus morales naturelles — sa conscience était établie sur un plan supérieur à celles-ci; des motifs plus élevés que ceux qu'elles font valoir, l'entraînaient —; mais il est clair que ce chrétien, un instant égaré, possède en lui l'étoffe d'un honnête homme, c'est-à-dire toutes dispositions favorables à la moralité naturelle. Ces dispositions mêmes, nous le verrons, auront leur bienfaisante influence quand viendra l'heure du retour à la grâce.

(1) Ce sera l'objet d'une étude ultérieure : « La conscience pécheresse. »

mais amorcent des habitudes qui peu à peu font accepter leur domination.

Prenons d'abord ce dernier cas, le pire. Saisissons-le non pas dans ses préludes et ses accentuations successives, mais à l'heure où le travail du remords et de la grâce prépare la volte-face de la conversion.

Chez ce pécheur, les inclinations vicieuses se satisfont sans grande protestation de la conscience; une tendance à une catégorie spéciale de fautes prédomine, subjugue tous les autres attraits et les oriente à la recherche du plaisir préféré. Mettons, pour plus de clarté, que ces habitudes de péché concernent la sensualité.

Cet intempérant ne possède plus la Charité, ni les Vertus infuses, ni les Dons : des amours plus violentes l'ont capté. Mais, il a la Foi : peut-être sa vie extérieure se plie-t-elle encore aux pratiques religieuses. A la rigueur rien ne dénonce, en ses paroles, la perte de ses convictions intimes. Lui semblent-elles à lui-même perdues? Non, peut-être, car la passion enveloppe habilement la conscience du voile de ses illusions et, dans ce trouble entretenu, persuade la raison de fournir des excuses aux dérèglements les plus avérés. Pécheur et, malgré tout, s'en rendant compte, car le remords s'éveille et, au-dedans, répète de plus en plus ses reproches ; ne pouvant manquer de constater, par le contraste remémoré de sa vie passée, la déchéance du présent; heurté peut-être dans sa native délicatesse par les vulgarités auxquelles il s'abandonne; humilié de se sentir amoindri et rougissant de lui-même; balancé entre la faute et l'amer regret qu'elle soulève; emporté fougueusement dans la passion et, celle-ci étant assouvie, déchiré tout aussitôt par le tourment de lui avoir cédé une fois de plus; n'ayant plus la paix dans son cœur, mais seulement le vide et le dégoût; parfois se ressouvenant de Dieu, de ce Dieu prié jadis et maintenant délaissé et malgré tout impossible à éluder, car les rappels de sa loi et les menaces des sanctions éternelles retentissent dans la conscience : tel est l'état de celui qui, par les péchés

accumulés, a rejeté Dieu de sa vie, ne l'aime plus et ne pense plus guère à Lui que par hasard et pour se souvenir de le craindre.

Or, la crainte est le commencement de la sagesse, y compris de la sagesse qui nous fait retourner à la moralité et à Dieu. Car ce sentiment de crainte, œuvre de la grâce actuelle, peut prendre dans la conscience une singulière vivacité, cristalliser tous les motifs de remords, jeter l'âme en détresse, la harceler avec ténacité et finalement provoquer la décision généreuse de la conversion (1).

Supposons cette conversion consommée. Le pardon de Dieu est descendu sur l'âme repentie et pénitente. Ce pécheur est redevenu l'ami de Dieu, qui lui a rendu la Grâce sanctifiante, la Charité, les Vertus « infuses » et les Dons. L'union est renouée, l'accord des volontés s'est fait ; le ferme propos est donné de suivre désormais la loi de Dieu et non plus la loi du plaisir ; la charité surnaturelle revivifie le cœur, lui rend le goût de la vertu et le détache du péché.

Mais, est-il vrai que ce pécheur d'hier soit détaché du péché ? Lui qui maintenant possède les vertus « infuses », celle de tempérance en particulier, est-il délivré des habitudes de sensualité qui jusqu'alors le tyrannisaient ? Suffirait-il de l'absolution sacramentelle et d'un acte de contrition pour extirper jusqu'à la racine toute tendance vicieuse ?

La Grâce, qui surélève et guérit notre nature, ne peut à ce point la violenter. Dans la psychologie de ce converti, s'est produite une modification profonde : puisqu'il s'est enfin décidé pour Dieu, son attrait premier n'est plus dans les satisfactions de la concupiscence, car sa résolution est

(1) « Primum propter quod aliquis maxime incipit peccatum vitare, est consideratio poenae inferni et extremi judicii. Et ideo dicitur Eccles. 1 : *Initium sapientiae timor Domini*, et ibidem : *Timor Domini expellit peccatum*. Licet enim ille qui ex timore non peccat, non sit justus, inde tamen incipit justificatio. » (III Opusc. *De Praeceptis charit.* Prol.)

prise de les sacrifier. Il regrette d'avoir offensé Dieu et ne supporte plus la pensée de l'offenser à nouveau en retournant à sa prévarication. Le penchant passionnel qui antérieurement maîtrisait sa volonté est maintenant contredit par une volonté plus impérieuse puisqu'elle vient de triompher par le repentir. La mauvaise habitude a subi un échec qui entame son relief et amoindrit la force de son entraînement (1).

Mais elle n'est point déracinée de tous points. Le péché, qui en était l'expression courante, est incompatible avec l'état d'âme présent : outrager Dieu à nouveau répugne à la volonté qui a repris contact d'amitié avec Lui et s'est juré d'obéir à sa loi. Mais les dispositions au péché qui proviennent des fautes antérieurement accumulées, demeurent avec leur puissance de suggestion : la sensibilité est encore prête aux troubles subits ; les occasions du dedans ou du dehors jusqu'alors accueillies n'ont point renoncé à leurs avances et à leurs invites. Diminuée en sa vivacité, — puisque la volonté, forte de son refus et de la grâce qui l'appuie, se soustrait à ses exigences, — la mauvaise habitude n'a pas perdu toutes ses ressources. Elle est en voie de regression. Mais, avant qu'elle en arrive à la consomption, il faudra la persévérance, la durée d'une très longue persévérance. Les victoires se comptant les unes après les autres, les résistances renforçant, par leur répétition même, chacune de leur répulsion, il faudra bien que s'opère progressivement l'atténuation de la mauvaise tendance, assez du moins pour que ses rappels perdent de leur insistance et ne deviennent plus de perpétuelles embûches à la bonne volonté.

(1) « Cum habitus ex frequentia operum peccati generatus virtuti acquisitae contrarius sit, non contrariatur directe virtuti infusae, quae habet oppositionem ad peccatum ex parte illa qua est offensa Dei. Unde non oportet quod statim virtutibus infusis restitutis, habitus vitiorum totaliter tollantur, quamvis impediantur et etiam diminuantur » (IV, D. XIV, q. 2, a. 2, ad 4). — Sur les rapports des vertus acquises et des vertus infuses, voir H.-D. Noble, *L'Éducation des Passions*, III[e] partie, ch. v (Paris, Lethielleux).

Dans les débuts de son retour à la vie morale surnaturelle, le néo-converti devra se résigner au douloureux conflit entre ses résolutions pourtant fermes et le continuel tiraillement des passions. On ne s'improvise pas vertueux. La grâce de Dieu peut briser tout obstacle ; mais si elle s'insinue dans notre liberté et l'applique au bien, elle lui laisse cependant fournir — rançon des fautes passées — le laborieux courage qui doit maintenant interdire des satisfactions jusqu'alors caressées et depuis longtemps habituées à faire admettre leurs exigences (1).

Tout autre sera l'état d'âme du vertueux dont la vie morale, suffisamment équilibrée par de longues habitudes et une charité surnaturelle fidèlement entretenue, a pourtant connu le malheur d'un péché grave. La tentation l'a ensorcelé et il s'est avili dans la faute. Mais la protestation ne tarde pas à s'élever : toutes les voix des vertus passées font gronder le remords dans la conscience et excitent en elle un impatient désir de retrouver l'amitié divine. Comment la grâce de la contrition tarderait-elle plus longtemps ? La réconciliation se consomme dans la pénitence et la promesse d'une irrévocable fidélité.

(1) « Licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum, ex virtute gratiae; unde in eo qui habuit habitum intemperantiae, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiae infusâ habitus intemperantiae in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quaedam. Dispositio autem non contrariatur habitui perfectio. » (Qu. Disp. *De Virt. in Com.*, q. 1, a. 10, ad 16). — « Cum habitus secundum se facit prompte et delectabiliter operari, potest tamen hoc impediri per aliquid superveniens; sicut habens habitum scientiae interdum impeditur ad ejus usum per somnolentiam vel ebrietatem vel aliquid hujusmodi. Sic ergo iste qui poenitet, consequitur, cum gratia gratum faciente, caritatem et omnes alios habitus virtutum, sed propter dispositiones ex actibus priorum peccatorum relictas patitur difficultatem in executione virtutum quas habitualiter recipit; quod quidem non contingit in virtutibus acquisitis per exercitium actuum; per quos simul et contrariae dispositiones tolluntur et habitus virtutum generantur. » (Q. Disp. *De Virt. Card.*, qu. 1, a. 2, ad 2.)

On voit la distance qui sépare cette conscience fidèle de longue date mais un instant égarée, puis cette autre conscience, réconciliée sans doute, elle aussi, mais au sortir d'une vie passablement tarée.

A ce moment précis où nous les considérons, ces deux chrétiens sont en possession de la même grâce sanctifiante, des mêmes dons divins et, par conséquent, des mêmes vertus morales « infuses », prêtes à se dilater en actions méritoires, sous la même pressante influence de la charité. Du côté de Dieu qui les donne, ces énergies communiquées sont aussi fortes, aussi souveraines ; mais, du côté du sujet qui les reçoit, quelle différence ! Dans l'âme qu'une longue formation vertueuse et de constants sacrifices ont fortifiée dans la pratique du bien moral, la vertu « infuse » trouve le terrain de son action préparé d'avance, non rebelle à la propension de son activité : c'est un courant, qui, après une interruption, retrouve sa pente naturelle. Au contraire, chez le vicieux invétéré et qui se réveille à la vie divine, les vertus surnaturelles, bien que capables de victoires par elles-mêmes, se trouvent immédiatement en conflit avec les passions et les vices précédemment flattés : les mêmes occasions lui offriront les mêmes séductions ; les mêmes exigences fonctionnelles demanderont à servir une imagination et une pensée hantées des plaisirs passés ; les mêmes convoitises vont allumer ses sens ; les mêmes tentations feront trembler ses désirs. Sans doute, les vertus « infuses » peuvent triompher dans cette lutte — l'amour de Dieu prévaut sur toute concupiscence et le Bien infini l'emporte sur nos fugitifs plaisirs — ; mais l'assurance de leur victoire n'est pas suffisamment garantie en cette âme que les habitudes vicieuses inclinent encore au mal avec tant de force impulsive.

*
* *

Les vertus morales naturelles sont donc *pratiquement*

quoique *indirectement* nécessaires pour faciliter dans notre vie morale la continuité et la bienfaisante activité des vertus morales surnaturelles.

S'il y a, entre elles, dualisme d'origine et de nature, il y a, dans leur résultat, compensation et réciproque influence.

Notre conscience poursuit son œuvre dans l'unité. Nous profiterons toujours et immédiatement pour notre vie morale surnaturelle de notre acquis antérieur de vertu. La conscience du chrétien doit avoir à sa base une conscience d'honnête homme.

Le Saulchoir.

Fr. H.-D. Noble, O. P.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

Gerlac Peters

Gerlac Peters naquit à Deventer en 1378. Son père s'appelait Pierre, et sa mère Gesa. C'est du nom de son père que lui vient sans doute le nom de Peters sous lequel il est habituellement désigné : *Gerlacus Petri*, Gerlac fils de Pierre, d'où Peters. Ses parents jouissaient d'une certaine aisance ; sa mère est signalée comme une bienfaitrice du monastère de Windesheim où ses deux fils furent religieux. Elle eut en effet deux fils, Gerlac et André, et une fille, Lubbé, qui fut béguine à Deventer.

Il est dit de Gerlac que, tout jeune homme, il fréquenta la maison de maître Florent Radewyns, dont il devint bientôt le disciple préféré.

Une scène de cette période de sa vie nous a été conservée. Elle peint admirablement le saint jeune homme et éclaire d'avance toute sa vie. C'était au matin de la fête de la Chandeleur. Les chanoines de l'église de Saint-Lebuinus, à Deventer, faisaient représenter d'une façon dramatique, dans l'église même, le mystère de la Présentation de Jésus au Temple par les mains de Marie. Gerlac avait été choisi pour remplir le rôle principal : on admirait sa pureté, elle rayonnait sur un visage d'adolescent et relevait les grâces de son âge ; il devait représenter la Vierge et offrir l'Enfant au grand-prêtre. Le pieux jeune homme profita de cette cérémonie pour s'offrir lui-même par le vœu de virginité.

Nous pouvons supposer ce que furent les années qui suivirent : étude du latin, de la Bible, des Pères de l'Eglise : les écrits de Gerlac en font foi. Il étudia les mystiques : sa terminologie rappelle parfois Ruysbroeck, Tauler et Suso.

Florent Radewyns meurt en 1400. A cette époque, Gerlac

avait déjà quitté Deventer, sa ville natale, pour se rendre à Windesheim parmi les Réguliers de Saint-Augustin. Après avoir été d'abord ordonné prêtre, il reçut l'habit le 30 novembre 1403 et put faire profession un an plus tard.

Rien dans le jeune religieux qui sentît l'excentricité ou la moindre exagération : il évitait en tout la singularité ; sa cellule surtout était sa joie, un vrai paradis pour lui. C'était là, d'ailleurs, la marque frappante de ces premiers religieux de la Congrégation de Vindesheim. Qu'on se rappelle le chapitre de l'*Imitation*, I, 20 : De l'amour de la solitude et du silence : *La cellule bien gardée devient douce... Dans le silence et le repos, l'âme pieuse fait de grands progrès... Fermez sur vous votre porte et appelez à vous Jésus, votre bien-aimé. Demeurez avec lui dans votre cellule ; car vous ne trouverez nulle part autant de paix.* Thomas a Kempis, l'auteur de l'*Imitation*, était de la même école, appartenait à la même Congrégation de Windesheim ; il fut le contemporain de Gerlac Peters, qu'il connut à Deventer dans la maison de Maître Florent ; ils avaient le même âge, ou à peu près, Gerlac étant né en 1378 et Thomas en 1380.

La Congrégation de Windesheim était encore à ses origines lorsqu'ils y entrèrent, Gerlac Peters dans la maison de fondation elle-même, Windesheim, Thomas a Kempis dans la maison de Zwolle, à deux lieues de Windesheim, où son frère Jean était prieur. Tous deux, pour des raisons différentes, durent faire un stage de quelques années avant d'être admis définitivement dans l'Ordre. Ils étaient donc frères en religion, mais ils l'étaient aussi par leurs aspirations religieuses, comme leurs écrits en font foi, au point que Gerlac Peters est habituellement désigné sous le nom de second a Kempis, *alter Thomas a Kempis*. A dire vrai, il mériterait d'avoir la priorité, car il apparaît le premier dans l'ordre des temps, non seulement par son âge, mais par la composition de ses ouvrages. Il mourut en 1411, alors que l'*Imitation* n'avait pas encore paru.

Ce livre, « le plus beau qui soit parti de la main d'un homme, puisque l'Évangile n'en vient pas », est la plus parfaite image de la spiritualité windeshémienne dans ses premiers temps. Elle est vécue et représentée d'une façon admirable en Thomas a Kempis et en Gerlac Peters. Il y aurait, d'ailleurs, de ces premiers temps de Windesheim, plus d'un

personnage à faire connaître et à mettre en lumière. En les ressuscitant par le souvenir, en vivant à leur contact, dans l'histoire des premières origines de l'Ordre, ou en prenant connaissance de leurs écrits, on se sent tout embaumé de leurs vertus, et pénétré d'un parfum qui rappelle celui qu'exhale parfois le corps des saints, après leur mort, et qui remplit l'âme de pieux désirs et du plus pur amour de Dieu.

La piété de Gerlac était très affective : l'on peut dire de lui qu'il vivait véritablement en Dieu, et la contemplation, qui transportait son âme, semblait parfois soulever son corps. On dit de lui, ce qu'on dit pareillement de Thomas a Kempis, qu'il lui arrivait de quitter la société au milieu de laquelle il se trouvait, s'excusant de ce que quelqu'un l'attendait dans sa cellule ; il s'en retirait alors pour jouir du divin colloque avec cette voix intérieure qui l'avait prévenu.

Il était de haute taille, son visage respirait la sérénité et la joie, ses mœurs étaient angéliques, sa parole douce et agréable ; ainsi sa belle âme se reflétait dans ces dehors ; et comme ces anges de la terre, qui semblent n'être ici-bas que pour nous faire souvenir du ciel et pour attendre que les portes en soient rouvertes, il portait partout avec lui le rayonnement et l'édification de sa prière. Busch, l'historiographe de Windesheim, dit de lui qu'il était comme « le temple vivant de la gloire de la Trinité sainte ». Il ajoute que cette possession de Dieu faisait sa joie et sa force ; elle était « cette vertu d'en haut qui poussa saint André à embrasser la croix, saint Laurent à apostropher le bourreau, saint Étienne à prier pour ceux qui le lapidaient ». « Qu'en sera-t-il dans la patrie, dit-il encore, si déjà dans l'état de voie Dieu accorde à l'âme une telle abondance de suavité ? »

Dieu envoya à son serviteur un genre de martyre que celui-ci reçut avec reconnaissance et qu'il supporta avec une admirable sérénité. Il fut atteint de la maladie de la pierre, et il la considéra comme un purgatoire de choix, qu'il pouvait subir sur la terre, afin d'être délivré de celui qui l'aurait attendu après cette vie. Ainsi fut-il éprouvé comme l'or dans le creuset ; mais « la violence de son amour surmontait la violence de sa douleur ».

Il souffrit plusieurs années de cette pénible maladie, toujours avec la même patience et la même résignation. Dans les derniers temps, le mal accéléra ses progrès. Sentant venir la

mort, il demanda à plusieurs reprises, aux frères qui étaient près de lui, de faire retentir la tablette des mourants, afin que la communauté assistât à son dernier soupir ; mais ceux-ci, ne croyant pas les derniers moments venus, retardaient le signal. Gerlac, alors, résigné et calme jusqu'à la fin, ramena ses bras, croisa ses mains et, inclinant la tête, rendit sa belle âme à Dieu. On était dans l'octave de la Saint-Martin de l'année 1411. Il n'était âgé que de trente-trois ans.

— Voici, d'après le Dr Moll, la liste des écrits de Gerlac Peters : 1° le *Breviloquium* ; 2° deux lettres à Lubbe Peters, sa sœur ; 3° le *Soliloquium* ; 4° le livre *De libertate spiritus*.

Le *Breviloquium* fut écrit alors qu'il n'était encore que clerc, c'est-à-dire quand il n'avait pas encore été admis dans les rangs des chanoines. On ne saurait dire s'il a été composé à Windesheim ou à Deventer. Gerlac n'avait pas vingt-cinq ans lorsqu'il l'écrivit. C'est le Dr Moll qui a donné cet ouvrage à l'impression d'après le texte de deux manuscrits de la Bibliothèque de Bourgogne, à Bruxelles. On trouve dans ce premier ouvrage, plus encore que dans le *Soliloque*, une parenté d'esprit avec l'auteur de l'*Imitation*.

Le *Soliloquium* est l'œuvre maîtresse de Gerlac. Il fut composé d'une façon assez singulière : ce sont des pensées qui ont été écrites sur de petites feuilles de parchemin détachées et sur des ardoises. Il ne les avait pas écrites pour être publiées, mais par dévotion et pour son édification personnelle. C'est ce qu'il avouait lorsque, étant sur son lit de mort, il demandait à son prieur, Jean Vos de Heusden, de livrer au feu tous ces morceaux de parchemin. « Mon bien cher frère, lui répondit le prieur, rapportez-vous-en à moi, je ferai pour le mieux. » C'est Scutken, l'ami et le conseiller de Gerlac, qui fut chargé de réunir ces pensées éparses. Il les recueillit et les divisa en chapitres auxquels il donna des titres. Le tout s'agence si parfaitement que l'on soupçonnerait difficilement que le livre n'a pas été écrit sur un plan déterminé d'avance.

Le *Soliloquium* fut traduit en français, d'après une édition latine, et publié à Paris en 1659. Cette traduction est maintenant à peu près introuvable. Une traduction nouvelle est publiée en ce moment dans la « Collection des chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques » (1). En voici quelques extraits :

(1) Gerlac Peters, *Le Soliloque enflammé*, traduction nouvelle par

*
* *

Se réfugier en Dieu

Je me souviendrai sans cesse qu'ici-bas je suis en voyage, en lutte continuelle. Je fais partie d'une armée qui a sans cesse à combattre, et ce combat doit se poursuivre jusqu'au dernier soupir. Il m'est aisé de voir comment je pourrai me soutenir pendant ce peu de temps que doit durer mon exil, d'où me viendra le secours, et où il me faut le chercher.

Si je pouvais arriver à me tenir constamment en présence du Seigneur en qui se trouvent tous les biens, et à garder mon cœur pur, dégagé de toute attache étrangère, insensible à tout ce qui n'est pas Dieu : que pourrais-je encore désirer? Si j'avais tout à souhait, que mon nom fût glorifié parmi les hommes, et que je ne fusse pas bien avec le Seigneur, de quelle utilité cela me serait-il? Que celui-ci, dans ses perplexités, cherche un confident, que celui-là en cherche un autre, et qu'un troisième les imite : pour moi, tout au Seigneur, je m'abandonnerai à lui de tout cœur, et rien des choses et des événements de ce monde ne pourra m'émouvoir, car je n'aurai qu'un désir, celui d'être tout à Dieu, parce que je sais que Lui-même alors se fait mon pourvoyeur ; *Lui-même prend* soin de moi (I Pet., v, 7) ; il me commande de ne rechercher que Lui et de ne pas m'inquiéter de ce dont il se charge Lui-même, de tous ces événements qui surviennent; mais d'écouter ce qu'il me dit au-dedans de moi, Lui, le souverain Bien.

Et que me dit-il ? « Efforce-toi, autant que tu pourras, d'être bien avec moi et de marcher en ma présence, en tout temps, en tout lieu et pour toutes choses ; et ne te préoccupe pas de plaire ou de déplaire aux autres : leur approbation ou leur désapprobation ne te rendrait ni plus riche ni plus pauvre. Si tu demeures en moi, tu pourras te passer de tout ce qui m'est étranger, sans aucun détriment pour toi-même, et tu ne manqueras de rien. Ne sais-tu pas qu'il n'y a de rapport à établir qu'entre le semblable et le semblable, l'égal et l'égal? Ne sais-tu pas que la gloire véritable n'a rien à voir avec la vaine gloire? La vertu domine tout, elle n'a pas besoin de l'approba-

tion et du témoignage de ce qui lui est inférieur : tels sont ceux qui par leur amour ardent ne font plus qu'un avec la vertu. »

*
* *

Le seul amour de la vertu doit nous la faire pratiquer

Il ne faut pas que je montre une humilité, un détachement, une garde des sens, une retenue et une simplicité de surface, que m'inspirerait le désir d'être remarqué ou la crainte d'être déprécié, ce qui n'est qu'une source d'ennuis : si j'agis de la sorte, un temps viendra où cette cause extérieure qui me faisait agir n'aura plus sur moi d'influence, et je tomberai dans la négligence ou dans la tristesse, selon les circonstances. Mais je pratiquerai ces vertus et d'autres semblables sincèrement en vue de la vérité, sachant bien que c'est par cela seul que je puis me rendre agréable à Dieu, maintenant et jusqu'à la fin de ma vie. C'est dans ce sens que je m'efforcerai de progresser sans relâche.

Un homme plein de bonté et de mansuétude arrivera toujours plus facilement par sa modération et sa douceur que par ses discours à ramener à la discrétion et à la mesure les esprits inquiets ou turbulents. Nous devons d'ailleurs nous supporter avec douceur et patience les uns les autres dans nos défauts et nos imperfections de corps ou d'esprit. Chacun n'a-t-il pas sa charge suffisante avec ses propres incommodités et ses propres défauts?

*
* *

Que l'attachement intéressé a soi-même empêche le progrès imtérieur de l'ame

L'impuissance où je suis d'atteindre, du moins dans une certaine mesure, la hauteur, la largeur, la profondeur, le mystère du suprême amour et de parvenir à cette divine immensité qui dépasse infiniment et de tant de façons l'univers créé : c'est bien le signe que je suis encore retenu et enserré dans les liens de la recherche de moi-même, que je m'attarde dans mes aises, que je crains ce qui me gêne, que je ne veux

pas être abaissé et humilié, en un mot que je ne veux pas guérir.

C'est pourquoi, lorsque je sentirai quelque obstacle à mon avancement intérieur, j'examinerai avec soin s'il est raisonnable que je sois retenu par un tel sujet ; que si cela n'est pas juste, je m'en dégagerai aussitôt, car il faut éviter avec soin que rien n'ébranle et ne trouble la stabilité de l'âme et n'entrave l'avancement intérieur de l'esprit.

C'est le Seigneur Jésus lui-même qui éclaire de l'intérieur : d'où pourraient venir les ténèbres ? C'est le Seigneur Jésus qui pacifie de l'intérieur : d'où pourrait venir le trouble ? C'est le Seigneur Jésus qui rend libre et dégagée cette ascension intérieure de notre âme : quelle est donc la créature, quelle est donc l'adversité, quelle est donc la prospérité qui pourrait arrêter ou gêner cet élan ? *C'est moi-même*, dit-il, *qui sanctifie mon sanctuaire* (Lev. xxi, 15), et je ne souffrirai pas qu'on en fasse un lieu profane, mais j'y établis une paix sainte et solennelle au milieu même du tumulte extérieur. Je ne veux pas que la sainteté de mon temple soit souillée par des images étrangères ; car rien ne doit préoccuper ou déprimer l'âme qui m'est unie ; et je considère comme grandement répréhensible l'attrait qui la porte vers les choses viles ou inutiles, et les vains soucis qu'elle se crée au sujet d'un avenir incertain, alors qu'elle peut librement jouir de sa noblesse dans celui qui en est la source et l'origine.

Ainsi, que l'âme s'applique, de tout son pouvoir, à ne pas se laisser retenir par les choses de la terre. Pour les choses du ciel, elle n'a pas à craindre qu'elles mettent un obstacle à son progrès ; puisque non seulement elles ne la rabaissent pas, mais qu'elles l'élèvent et l'invitent sans cesse en mille manières à se maintenir dans la présence du Seigneur, et à vivre en cette région intérieure et supérieure tout à la fois, où elle ne peut se sentir à l'étroit, où rien ne vient obscurcir ou voiler cette vue de Dieu, c'est-à-dire gêner son union avec lui.

Traduction du R. P. Dom E. Assemaine, O. S. B.

Le Vénérable Guillaume Courtet

premier français martyrisé au Japon

(1590-1637)

L'Extrême-Orient ! quel prestige dans ce seul mot, quelles images ardentes et fantastiques il évoque ! De tout temps, les hommes se sont sentis attirés vers des pays dont ils soupçonnaient vaguement l'existence et que leur imagination peuplait de richesses fabuleuses, à l'est, toujours plus à l'est ; des pays qu'ils nommaient *Cathay*, des pays que Christophe Colomb et Cabot, dédaigneux des routes parcourues avant eux par terre, espéraient atteindre par mer et par l'Ouest.

Outre Cathay, où les Franciscains étaient arrivés par les Indes dès 1295 et que nous nommons aujourd'hui la Chine, il y avait un autre royaume, plus mystérieux encore, dont, au XIII[e] siècle, Marco Polo avait entendu parler à la cour de l'empereur tartare Koublai-Khan, et qui s'appelait *Cipangu*. C'était le Japon.

Les premiers à y aborder furent les Portugais, en 1542. Ils y trouvèrent une civilisation avancée et des richesses qui, pour n'être point aussi fabuleuses que le disaient les légendes, étaient pourtant considérables. Le régime de la féodalité y était favorable aux étrangers dont chaque seigneur, — maître chez lui et en guerre avec ses voisins, — recherchait l'appui. Bientôt les relations commerciales se nouèrent. L'esprit éveillé des Japonais eut vite compris tout le parti qu'on pouvait tirer des échanges. Les Franciscains et les Jésuites songèrent aussitôt à gagner pour le ciel ces âmes neuves qui, dans le peuple surtout, semblaient droites, dociles et facilement accessibles. Saint

François-Xavier aborda au port de Kagoshima en 1549. Avant lui, les Dominicains avaient fait quelques tentatives pour pénétrer, mais sans succès (1); leur action efficace ne commença qu'en 1584. A leur arrivée, le Japon comptait déjà 200.000 fidèles et 250 églises; trois *daimyo*, ou seigneurs, fervents chrétiens, envoyaient une ambassade au pape.

Ces commencements heureux ne durèrent pas. Les bonnes dispositions des autorités cessèrent tout à coup, et en 1596, une persécution violente donna à la jeune Église du Japon ses vingt-six premiers martyrs (2).

Dès 1564, les Dominicains avaient fondé aux îles Philippines une province, espagnole d'origine, et à Manille un grand couvent destiné à alimenter les missions d'Extrême-Orient, la Chine d'abord, le Japon ensuite. On y parvenait par l'Amérique : Mexico possédait un couvent spécialement consacré au repos intermédiaire des religieux se rendant à Manille. En 1605, un renfort d'ouvriers apostoliques fut envoyé au Japon où le développement de la mission marchait à souhait, quand arrivèrent, de 1609 à 1613, des navigateurs hollandais et anglais, animés à la fois de la passion du lucre et d'une haine envers le catholicisme puisée au sein de la Réforme. L'amour de l'argent semble avoir été le principal mobile de la campagne qu'ils menèrent pour supplanter les Espagnols et les Portugais et s'emparer du commerce. Ils persuadèrent à l'empereur que les religieux, agents du roi d'Espagne, avaient pour but secret de préparer la voie à ses flottes et à ses armées : c'était allumer le feu de la persécution qu'il était ensuite facile d'attiser par des calomnies et en jouant de l'amour-propre très chatouilleux des grands seigneurs.

En 1617, le bienheureux Alphonse Navarrete, à peine débarqué, s'était offert en victime pour le salut des infidèles. Portant ostensiblement l'habit dominicain, il profitait d'une demi-accalmie dans la persécution pour encourager les faibles ou rassurer les hésitants. Longtemps avant l'institution de l'œuvre de la Sainte-Enfance, il se fit une touchante spécialité du rachat des enfants abandonnés auxquels, par milliers, il ouvrait le ciel en leur donnant le baptême. On l'a surnommé *le Vincent de Paul*

(1) *Ann. Propag.*, t. XXI, p. 255.

(2) Six Franciscains espagnols, trois Jésuites japonais, dix-sept laïques, tous tertiaires franciscains. Ils furent canonisés en 1867.

du Japon. Sa témérité ne tarda pas à lui coûter la vie : il fut décapité peu de mois après son arrivée sur le terrain de son apostolat.

La plus merveilleuse floraison de martyrs eut lieu en 1622. Elle comprend des Franciscains, des Dominicains, des Jésuites, des Tertiaires, des gens de tout âge et de toute condition et jusqu'à des petits enfants. Tous ne souffrirent pas ensemble ni dans le même lieu, mais l'Église a uni dans un même triomphe ceux qu'unissaient une même foi, une même espérance, un même amour. Le nom de *Grand Martyre*, attaché à la persécution de 1622, dit assez le nombre et l'intrépidité des victimes.

Dans les cachots d'Omura languissaient ensemble neuf Dominicains, neuf Franciscains, neuf Jésuites et quelques chrétiens indigènes. Ils y pratiquaient tous les exercices de la vie régulière : levers de nuit, jeûnes, oraisons, pénitences corporelles, tout était observé aussi rigoureusement qu'au couvent et telle était la joie céleste répandue par l'Esprit-Saint dans l'âme de ces témoins du Christ, que l'un d'eux, le P. Alphonse de Mena, de l'Ordre de Saint-Dominique, datait ses lettres « de la prison d'Omura, le paradis de mes délices ».

La croix, le bûcher, étaient les supplices habituels; la croix surtout qui ajoutait jusque dans les corps un degré de conformité de plus entre le Maître et les disciples. Souvent c'était la croix et le bûcher ensemble. Un jour, pendant l'une des phases du Grand Martyre, sur une colline, des Dominicains étaient ligottés à des croix, — on ne les clouait pas ordinairement, — et, la mort tardant à venir, ils chantaient. L'hymne d'action de grâces, le *Te Deum*, éclatait sur leurs lèvres. Ils disaient, ces apôtres : « *Te gloriosus apostolorum chorus* ; le chœur des apôtres vous loue, ô mon Dieu. » Et des Jésuites, gravissant le même calvaire, destinés à des gibets rangés en face des premiers, entendant au loin les voix des Dominicains, leur répondirent : « *Te martyrum candidatus laudat exercitus*; la blanche légion des martyrs vous loue, ô mon Dieu (1). »

(1) Quelques dissimilitudes quant à la transcription des noms indigènes se sont glissées dans les différentes listes données par les auteurs les plus autorisés. Le bréviaire dominicain se borne à dire que, parmi les 205 martyrs du Japon ayant souffert dans la première moitié du XVII[e] siècle et béatifiés, en une seule solennité, par Pie IX, en 1867, plus de la moitié appartient à l'Ordre des Frères Prêcheurs. Parmi

Les récits du Grand Martyre enflammèrent, en Europe, les futurs missionnaires se destinant à l'évangélisation du Japon; loin d'être découragés par le récit de tortures auprès desquelles les supplices de Néron et de Domitien semblaient peu de chose, ils souhaitaient, comme l'avait souhaité leur Père saint Dominique, verser leur sang pour gagner des âmes à la Vérité. Nous l'avons dit, c'est en Espagne que la province des Philippines se recrutait. Nous allons pourtant voir un Français prendre rang parmi cette glorieuse phalange; après les vicissitudes d'une existence tourmentée il cueillera, lui aussi, la palme du martyre à laquelle toute la première partie de sa vie ne semblait guère l'avoir préparé.

***

Guillaume Courtet naquit vers 1590 à Sérignan, aux environs de Béziers. La vivacité de son intelligence, son goût prononcé pour le travail, déterminèrent ses parents à faire des sacrifices pour son éducation; ils l'envoyèrent à Toulouse achever ses études. Là, il entra en relations avec les Dominicains et fut admis dans l'Ordre par le P. Sébastien Michaëlis, le célèbre rénovateur de la vie régulière, qui l'assigna au couvent d'Albi où il fit profession en 1605. Plus tard, il devint maître des novices à Toulouse, puis Lecteur à Saint-Maximin (1).

En 1624, les échos de ce qui se passait au Japon parvinrent jusqu'en Europe. Une lettre tombée sous les yeux de Guillaume Courtet racontait que quatre religieux de Manille avaient été débarqués à Cochi, en Satsuma (Japon méridional),

les religieux espagnols martyrisés se trouve un P. Louis Bertrand, neveu et homonyme du grand saint Louis Bertrand, apôtre et protecteur des Indiens du Nouveau-Monde.

(1) La source première de ce que nous savons sur le martyre de G. Courtet est une relation publiée par celui qui fut son supérieur à Manille : rien ne saurait être plus authentique. Cf. 1° *Hist. de la prov. del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filippinas, Japon y China*, por el Rev. don Fray Diego Aduarte, obispo de la Nueva Segovia. Anadida por el muy Rev. P. Fray Domingo Gonçalez. Manilla, 1640, in-f°, t. I, liv. 2, cap. 60 et 61 ; — 2° *Relacion del martirio* de F. Antonio Gonçalez, F. Guill. Courtet, F. Miguel de Ozarazza y Vicente de la Cruz... que padicieron en Japon año MDCXXXVII, Madrid, 1639, in-4°.

le 19 juin 1623. Cette lecture, faite pour ainsi dire par hasard, toucha son cœur et lui inspira le désir de se joindre aux pionniers de la foi. Mais le P. Secchi, Maître Général de l'Ordre, refusa son autorisation. Loin de partir pour l'Extrême-Orient, le P. Courtet fut élu prieur d'Avignon, dont le couvent venait d'embrasser la réforme et de s'affilier à la congrégation de Saint-Louis, l'un des groupes de la stricte observance.

Pourquoi fut-il absous de sa charge le 1er mars 1627? A vrai dire, on n'en sait rien (1). Le P. Charles de Saint-Vincent, dans l'ancienne *Année dominicaine*, nous laisse entendre que le P. Courtet, jadis si fervent, était tombé dans une sorte de léthargie spirituelle (2). D'autres écrivains plus modernes, panégyristes à outrance, n'ont pas voulu admettre la possibilité d'un moment de faiblesse, si glorieusement racheté qu'il ait été ensuite. En quittant Avignon, le P. Courtet s'en fut à Lille, Abbeville et Paris : pourquoi? On a cherché à établir qu'il avait été chargé par le Maître Général de missions confidentielles. Ce n'est pas prouvé. Quoi qu'il en soit, on sait qu'il s'embarqua à Nantes, ne pouvant traverser le Languedoc, ravagé par les armées de Condé et de Montmorency, et qu'il aborda en Espagne le 8 décembre 1628. Il demeura six années à Madrid sans qu'on soit bien fixé sur ce qu'il y faisait; on a parlé d'influence à la cour, etc.; ceci encore reste plus ou moins dans le domaine des hypothèses. En 1634, il se joignit au P. Diego Collado, qui emmenait à Manille vingt-deux Dominicains. Ils y trouvèrent, comme Provincial, le P. Dominique Gonçalez, celui-là même qui devait, plus tard, comme continuateur de l'historien Aduarte, publier la première relation du martyre de Guillaume Courtet et de ses compagnons.

Le couvent de Saint-Thomas de Manille était un centre plein d'activité et de ferveur; la perspective de donner sa vie pour le Christ, en Chine ou au Japon, animait l'existence entière des religieux; les études y étaient fortes et dirigées spécialement

(1) Cf. 1° *Act. cap. Congr. S. Lud. in conv. S. Th. Aq. Tholosano*, 20 junii 1632 (Arch. St-Max.); — 2° *Act. cap. S. Lud. celeb. Ruthenae, in conv. S. Raym.*, 1641 (Arch. St-Max.); — 3° Réchac, *Vies et actions mémorables...* Paris, 1650, t. III, p. 613; — 4° *Predicatorium avenionense*. Avignon, 1678; — 5° *Monumenta conventûs Tolosani*, O. FF. P. Tolosae, 1693, J.-J. Perrin, p. 209.

(2) *Année dom.*, Amiens, 1710, t. II de sept., p. 770.

vers le but à atteindre. Il s'agissait, dans la plupart des cas, non d'enseigner à des sauvages les premiers rudiments du Symbole, mais de discuter avec des philosophes qui, malgré leurs erreurs, possédaient des parcelles de vérité et une habileté plus ou moins grande dans la dialectique. Le Père Courtet fut nommé Lecteur à Manille, comme il l'avait été à Saint-Maximin : en même temps qu'il donnait son enseignement aux novices, il faisait pour son propre compte un noviciat du martyre. Sa vie n'était qu'un tissu de pénitences et de jeûnes, bien au-delà des exigences de la règle. Il ne se permettait pas l'usage des moustiquaires, autorisé cependant par la nécessité, de sorte qu'il souffrait cruellement des piqûres des insectes.

Sa pensée était continuellement tournée vers le Japon, où, depuis quatorze ans, à la suite de la grande persécution, aucun Européen ne pénétrait plus et où les chrétiens indigènes vivaient sans secours religieux, exposés à mille tentations d'apostasie.

Les supérieurs résolurent de tenter le débarquement clandestin de quatre religieux, les PP. Antoine Gonçalez, Guillaume Courtet, Michel de Ozarazza et Vincent de la Croix, ce dernier Japonais. A prix d'or, on se procura un pilote; mais le gouverneur de Manille s'opposa au départ en faisant brûler l'embarcation et incarcérer le pilote. Il jugeait l'entreprise irréalisable et prévoyait que, sans profit pour la religion, elle attirerait des représailles terribles de la part de l'empereur, lequel était en mesure de bloquer les ports de Manille.

Les Dominicains ne se laissèrent pas décourager. Le Provincial fournit une autre barque dont le pilote ainsi que les matelots furent les religieux eux-mêmes. Ils s'habillèrent selon la mode du pays qu'ils souhaitaient conquérir et partirent le 10 juin 1636. Voici la traduction de la lettre latine que, le jour même du départ, Guillaume Courtet écrivit à Rome, au Maître Général :

« La main de Dieu n'est pas raccourcie puisqu'aujourd'hui même et très secrètement, après avoir trouvé une autre embarcation, nous partons avec joie pour le Japon. Nous sommes quatre religieux de cette province, parmi lesquels le recteur du collège de Saint-Thomas, homme aussi recommandable par sa piété que par son instruction ; et moi-même qui vous écris ceci, j'ai le même bonheur, si indigne que j'en sois, avec

deux autres prêtres et deux laïques. Donnez donc votre bénédiction à vos fils, vénérable Père ; nous prierons Dieu assidûment pour la conservation de Votre Paternité Révérendissime que j'ose supplier de subvenir à la multiplicité de mes misères par sa bonté accoutumée.

« Manille, le jour même de notre départ, 10 juin 1636.

« fr. Guillaume Courtet. »

Un vent contraire et des torrents de pluie les contraignirent d'atterrir dans l'île de Macinglo ; ils n'aperçurent le Japon que le 10 juillet et abordèrent dans un petit golfe d'une des îles Riou-Kiou. Les premiers indigènes qu'ils rencontrèrent se trouvèrent être des chrétiens, et cependant il en restait bien peu, car les édits de persécution étaient publiés partout, et les bonzes veillaient sans relâche à ce que les prescriptions en fussent exécutées à la lettre.

Les missionnaires firent tout ce que leur permit la prudence pour raffermir les chrétientés et obtenir des conversions nouvelles. Mais leur labeur fut de courte durée. Au bout de deux mois seulement, ils furent découverts, arrêtés et incarcérés dans la prison d'une petite ville, où ils demeurèrent environ un an pendant que le gouverneur envoyait demander à Yeddo, la capitale, ce qu'il devait faire d'eux. La réponse fut que les prêtres chrétiens devaient être expédiés à Nagazaki pour y être jugés. Le P. Guillaume Courtet partit le premier, dans une barque, avec les PP. Michel de Ozarazza et Vincent de la Croix. Le P. Antoine Gonçalez, étant malade, dut retarder son départ et celui des deux laïques qui le suivaient.

Les prisons de Nagazaki n'étaient que des enceintes de palissades, contenant de petites logettes basses, en bois, faites pour servir de niches à des chiens plutôt que de maisons à des hommes. Tous les passants pouvaient voir les confesseurs de la foi comme nous voyons les animaux curieux dans un jardin zoologique. Il était permis de les insulter et on ne s'en faisait pas faute ; mais en même temps on ne pouvait les approcher d'assez près pour leur parler, au cas où un chrétien se serait glissé dans la foule. A l'intérieur des logettes, la place était si parcimonieusement mesurée qu'il était impossible de s'étendre pour dormir.

Le premier contingent de prisonniers, dont faisait partie le

P. Courtet, comparut devant le *Cheico* (grand juge) le 14 septembre 1637. Tous trois déclarèrent, à la première sommation, leurs noms, le but de leur venue, la connaissance qu'ils avaient des édits leur interdisant l'entrée du Japon, leur volonté bien arrêtée de prêcher la religion de Jésus-Christ au péril de leur vie, et le sacrifice d'eux-mêmes qu'ils avaient offert à Dieu mille fois pour obtenir la conversion de ce pays.

Le Cheico voulut alors savoir s'il était vrai que l'on eût établi à Manille un séminaire pour les Japonais et si c'était avec l'assentiment du gouverneur, ou à l'aide de l'un de ses vaisseaux, que les étrangers s'étaient introduits dans l'empire fermé. Ce fut Guillaume Courtet qui prit la parole pour répondre. Il expliqua qu'un séminaire avait été commencé, sans avoir pu être achevé. Quant au gouverneur, il n'était pour rien dans le débarquement des religieux : tout au contraire, il avait tenté de s'opposer à leur départ, tandis qu'eux avaient trouvé le moyen de venir à son insu, grâce à un vaisseau qui leur avait été fourni par leur Provincial, et sans autre pilote que l'un d'entre eux. En un mot, les prisonniers revendiquaient hautement la responsabilité de leurs actes.

A l'accent du P. Courtet, le Cheico s'aperçut qu'il n'était pas Espagnol ; il le prit pour un Hollandais et lui enjoignit de rejoindre ses compatriotes dans leurs colonies des Indes.

— « Je suis fort éloigné d'être Hollandais, répliqua fièrement celui-ci. Ces gens-là sont hérétiques, ennemis de Dieu et de l'Église. Pour moi, je suis catholique romain, venu au Japon dans le seul but d'enseigner à ses habitants le chemin du salut. »

— « Quelle est donc votre patrie? »

— « Ma patrie, c'est la France. »

Le Cheico n'avait jamais entendu parler de la France. Il crut l'occasion belle de s'assurer si ce pays inconnu n'aurait pas quelques visées sur le Japon.

— « Votre nation est sans doute alliée à l'Espagne pour conquérir nos îles et subjuguer notre empire? »

— « Le roi d'Espagne ne veut pas subjuguer le Japon ; il ne désire que de le gagner à la religion de Jésus-Christ. Quant à la France, ma patrie, elle est assez grande et assez belle pour ne rien envier à votre pays. La France! elle fait l'œuvre de Dieu, et tous ses enfants aiment et servent la foi du Christ, notre Maître. »

Après cet interrogatoire, le Cheico confronta les deux théologiens (les PP. Courtet et de Ozarazza) avec un renégat, jadis élevé par les Jésuites, puis envoyé par eux à Rome où il avait fait des études en vue du sacerdoce. De retour au Japon, il avait apostasié par crainte des tourments. Il essaya, dans un beau latin, d'obtenir des religieux une abjuration :

— « Voici une image du Christ, leur dit-il. Foulez-la aux pieds (1). Qu'avez-vous à craindre ? C'est l'intention qui fait la valeur de l'acte. En foulant matériellement un symbole sans que votre cœur consente à votre geste, vous sauvez votre vie sans pécher.

— « Pour parler si bien le latin, il faut que tu sois un renégat. Tes discours s'accordent bien avec les règles de la grammaire, mais non point avec les vérités que tu as dû apprendre. »

Honteux et furieux d'avoir été si bien démasqué, le misérable s'esquiva dans la foule.

Le lendemain, ce fut le supplice de l'eau. Voici de quelle manière le décrit le P. Alexandre de Rhodes :

« Les ministres de la justice prennent certains bois bien forts et les joignent ensemble en façon d'eschelle. Ils mettent là-dessus celuy qu'ils veulent tourmenter et particulièrement les chrestiens auxquels ils veulent faire abandonner la foy. Ils leur relèvent un peu la teste, et lient de telle sorte qu'ils ne peuvent aucunement remuer, laissant seulement la main gauche libre, afin que la mettant sur la poitrine, ce soit un signe qu'ils veulent dire quelque chose au juge. Quand ces pauvres victimes sont ainsi étendues sur l'eschelle, on leur met dans la bouche certains instrumens en façon d'entonnoir, dans lesquels on jette de l'eau jusques à ce que tout le corps en soit plein, jusques à la gorge. A mesme temps, on

(1) Fouler aux pieds la croix était l'acte formel de l'abjuration, comme jadis, à Rome, brûler de l'encens devant les autels. Lorsqu'à partir de 1640, le Japon devint complètement fermé aux étrangers, des croix furent gravées sur les marches des débarcadères de tous les ports, afin que personne ne pût atterrir sans avoir foulé aux pieds la croix. De plus, à partir de 1666, une loi obligea tous les Japonais à fouler aux pieds publiquement, une fois par an, une croix posée sur le sol. Cette abominable cérémonie, demeurée en vigueur pendant deux siècles, s'appelait *Ye-Fumi* et avait pour but de découvrir les chrétiens demeurés fidèles après le départ des missionnaires, ou de les amener à apostasier.

leur met une grosse planche sur le ventre et l'estomac. Deux personnes montent dessus et la pressent de toute leur force, de telle façon que toute cette eau sorte par les yeux, les oreilles et tous les autres conduits du corps, avec tant de violence que plusieurs, à la première fois, y perdent la vie (1). »

La *Relacion* nous dit que les PP. Courtet et Michel de Ozarazza furent obligés d'avaler ainsi *trois cents litres d'eau* chacun, à la première séance. Vincent de la Croix apostasia presque immédiatement ; ses compagnons, ramenés dans leur cachot, passèrent la nuit en prières afin que le malheureux rétractât son apostasie. Le second jour, le supplice de l'eau recommença. Vincent de la Croix n'en fut pas exempté : on le punissait maintenant non plus comme chrétien, mais comme Japonais, parce qu'il avait ouvert son pays à des étrangers, de sorte que son apostasie ne le mit même pas à l'abri des souffrances. Le troisième jour, on ajouta au supplice de l'eau celui des *alènes*. On attacha les trois religieux à des poteaux, les bras croisés sur la poitrine, et on leur enfonça, entre l'ongle et la chair de chaque doigt, une alène, ou longue aiguille de cordonnier, qui pénétra jusqu'à la seconde phalange ; ensuite, on frappa sur ces alènes avec des bâtons. Comme le sang sortait goutte à goutte, Guillaume Courtet s'écria : « Jésus, Jésus, quels beaux œillets sont sortis de mes doigts ! quelles roses vermeilles ! Je les ai teintes de mon sang, mais qu'est-ce que cela, ô mon Jésus, en comparaison du sang que, par votre corps entier, vous avez répandu pour l'amour de moi ? »

Vincent de la Croix subissait tous les mêmes tourments, mais d'une façon bien différente. Tandis que ses compagnons étaient dans une allégresse surhumaine, lui s'abandonnait à un morne désespoir ; il entrait, par moments, dans des convulsions telles que trente hommes ne suffisaient pas à le maintenir. De retour dans la prison, les deux confesseurs de la foi l'exhortèrent si bien, en lui démontrant l'inutilité de son apostasie, laquelle ne lui procurerait la paix ni en ce monde

(1) Le P. Alex. de Rhodes, S. J., *Histoire de la vie et de la glorieuse mort de cinq Pères de la Compagnie de Jésus, qui ont souffert dans le Japon, avec trois séculiers, l'année 1643*. La *Relacion del martirio* fait une description à peu près semblable en ce qui concerne les trois Frères Prêcheurs martyrisés en 1637.

ni en l'autre, qu'il se repentit, se confessa, et, devant le juge, déclara hautement le changement de son cœur et sa résolution de mourir plutôt que de trahir Jésus-Christ. Le supplice de l'eau se renouvela encore plusieurs fois, non plus en leur en faisant boire, mais en les pendant par les pieds de manière à ce que leur tête plongeât dans une cuve pleine d'eau, et en les y maintenant jusqu'à ce qu'ils fussent sur le point d'étouffer.

Le P. Gonçalez, avec les deux laïques, avait rejoint les prisonniers le 21 septembre ; il fut soumis deux fois au supplice de l'eau, mais, miné par la maladie, il mourut le 24.

Le 27, les trois religieux survivants et les deux laïques furent conduits au sommet d'une colline où tant d'autres, avant eux, avaient versé leur sang pour la Vérité ; cette colline était vraiment le Montmartre japonais, *Mons martyrum*. Il s'agissait, cette fois, du supplice de la fosse, réputé le plus terrible de tous. On suspendait la victime par les pieds à une potence fourchue, les mains liées derrière le dos, de manière à ce que la tête et le corps jusqu'aux genoux plongeassent dans une fosse pleine d'immondices. L'orifice de la fosse était ensuite fermé par deux planches échancrées qui se rejoignaient de manière à serrer le corps et à empêcher le jour et l'air de pénétrer dans la fosse. Sur les planches, on mettait de grosses pierres, afin que les gémissements des suppliciés ne pussent parvenir aux oreilles des bourreaux.

Les cinq martyrs, dans cette horrible posture, ne cessaient de chanter les louanges de Dieu et de s'encourager mutuellement à la mort. Les grosses pierres étaient impuissantes à étouffer les chants. Les bourreaux, croyant que leurs victimes demandaient grâce, découvrirent les fosses et leur offrirent une dernière fois la vie sauve s'ils voulaient fouler la croix aux pieds, ce qu'ils refusèrent avec indignation. Ils passèrent encore toute la nuit et la journée du lendemain suspendus par les pieds, avec la tête enfermée dans la fosse. Quand on les retira, les deux laïques étaient morts. Les trois Dominicains eurent la tête tranchée. Leurs corps furent brûlés et leurs cendres jetées dans la mer, à trois lieues du port, le 29 septembre 1637 (1).

(1) Tous ces détails furent immédiatement consignés par les chrétiens portugais et japonais témoins du supplice et envoyés sans retard

***

En 1640, le Japon fut complètement fermé aux étrangers et surtout aux missionnaires. Seuls, les Hollandais, sacrifiant à la passion du lucre leur honneur d'Européens et leur conscience de chrétiens, obtinrent, au prix de concessions honteuses et des pires humiliations, de conserver un entrepôt pour leur commerce dans l'île de Deshima. Pendant deux cents ans, à peine peut-on compter, pour introduire des missionnaires, trois ou quatre tentatives héroïques, vouées d'avance à un échec certain par la disproportion entre le but et les moyens. L'Église ne désespérait pas ; elle n'abandonnait pas, dans ses prières, les enfants aimés qu'elle soupçonnait avoir encore derrière un mur impénétrable et de la constance desquels elle n'était même pas assurée. On ne savait rien, on ne pouvait rien apprendre, mais on pouvait tout espérer de l'avenir.

Vers le milieu du XIX[e] siècle, des relations diplomatiques, d'abord espacées, puis de plus en plus fréquentes, établirent des communications entre le Japon et les principales puissances européennes dont les bâtiments de guerre sillonnaient les mers de Chine. La plupart des amiraux et des commandants de la marine française étaient favorables aux missionnaires, et ceux-ci comptaient sur leur appui pour faciliter leur retour dès que les circonstances le rendraient possible. En plusieurs occasions, les officiers employèrent comme interprètes des missionnaires venus de Hong-Kong, et ce premier contact, tout diplomatique, prépara les voies.

Enfin, en 1859, le Japon est ouvert ; son gouvernement, par crainte de la guerre, admet les étrangers dans un ou deux ports, malgré l'opinion publique qui regarde leur présence comme une souillure du sol de la patrie. On établit le régime de la *concession,* c'est-à-dire d'un quartier qui est attribué aux Européens et dans l'enceinte duquel ils peuvent élever, mais

aux Pères de la province des Philippines. Ceux-ci en écrivirent une *Relacion* (celle que nous avons citée) que le Provincial de Manille expédia au Maître Général, à Rome. Nicolas Ridolfi, par une circulaire très élogieuse, datée du 18 nov. 1641, et adressée à tous les couvents de l'Ordre, répandit la connaissance des faits dans le monde entier. Cette circulaire servit de base à l'introduction de la cause.

exclusivement pour eux-mêmes, des temples chrétiens. Ceux-ci demeurent interdits aux Japonais, qui cependant, ne fût-ce que par curiosité, viennent en foule visiter à Nagasaki la belle église dédiée aux vingt-six martyrs de 1597.

Des rapports courtois s'établissent avec la population lettrée ; les missionnaires se font professeurs de français au collège des interprètes. C'est beaucoup, et en même temps que c'est peu ! Sans le savoir, on touche à la réalisation des plus ardents désirs. Ici, qu'on nous permette de faire de larges emprunts à un ouvrage du plus haut intérêt, faisant autorité sur la matière en retraçant toute l'histoire religieuse du Japon depuis saint François Xavier jusqu'à nos contemporains (1) :

« Le vendredi 17 mars (1865), vers midi et demi, un groupe de douze ou quinze personnes, hommes, femmes et enfants, se tenait à l'entrée de l'église des vingt-six martyrs, avec des allures qui dénotaient autre chose que de la pure curiosité. M. Petitjean a raconté comment, poussé sans doute par son ange gardien, il se rendit auprès d'elles. La porte était fermée, il l'ouvre ; puis, suivi de ces visiteurs, et appelant intérieurement sur eux les bénédictions de Dieu, il s'avance vers le sanctuaire. Arrivé devant le tabernacle, il se met à genoux et adore Notre-Seigneur Jésus-Christ dans la sainte Eucharistie. « Je l'adorais, dit-il, et le conjurais de mettre sur mes lèvres des paroles propres à toucher les cœurs et à lui gagner des adorateurs parmi ceux qui m'entouraient. » Mais à peine le temps de réciter un *Pater* s'est-il écoulé, que trois femmes de cinquante à soixante ans viennent s'agenouiller tout près de lui et que l'une d'elles lui dit, la main sur la poitrine, et à voix basse, comme si elle eût craint que les murs n'entendissent ses paroles :

— « Notre cœur, à nous tous qui sommes ici, est le même que le vôtre. »

— « Vraiment ! répond-il. Mais d'où êtes-vous donc ? »

— « Nous sommes tous d'Urakami. A Urakami, presque tous ont le même cœur que nous. »

Et aussitôt, cette femme lui demande :

— « *Sancta Maria no gozowa doko?* — Où est l'image de Sainte Marie ? »

(1) Marnas, *La religion de Jésus ressuscitée au Japon au XIX^e siècle*, 2 forts vol. in-8, Delhomme et Briguet, Paris et Lyon, 1896.

A ce nom béni de *Sancta Maria*, M. Petitjean n'a plus de doutes ; il est sûrement en présence des descendants des anciens chrétiens du Japon..... Entouré de ces inconnus d'hier et pressé par eux comme par des enfants qui ont retrouvé leur père, il les conduit à l'autel de la Sainte Vierge. A son exemple, tous s'agenouillent et essayent de prier ; mais la joie les emporte : — « Oui, c'est bien *Sancta Maria* ! s'écrient-ils à la vue de la statue de Notre-Dame. Voyez sur son bras *On ko Jesus Sama* (1), son auguste fils Jésus. »

Depuis qu'ils se sont fait connaître au missionnaire, ils se laissent aller à une confiance qui contraste étrangement avec les manières de leurs frères païens. Il faut répondre à toutes leurs questions, leur parler de *Deus Sama*, *O Jesus Sama*, *Sancta Maria Sama*.

— « Nous faisons la fête de *On Aruji Jesus Sama* le 25e jour du mois des gelées blanches. On nous a enseigné que, ce jour-là, vers minuit, il est né dans une étable ; puis, qu'il a grandi dans la pauvreté et la souffrance, et qu'à trente-trois ans, pour le salut de nos âmes, il est mort sur la croix. En ce moment, nous sommes au temps de la tristesse (*Kanashimi no setsu*). Avez-vous aussi ces solennités ? »

— « Oui, répond M. Petitjean, nous sommes aujourd'hui au 17e jour de *Kanashimi no setsu*. »

Il avait compris que, par ces mots, ils entendaient le carême.

Ils lui parlent aussi de saint Joseph, qu'ils appellent *O Jesus Sama no yo-fu*, le père adoptif du Seigneur Jésus (2).

Dans leurs visites furtives à l'église, ces braves gens révélèrent qu'ils n'étaient pas seuls à appartenir à *la religion de Jésus* ; ils amenèrent des voisins ; toute la vallée d'Urakami semblait chrétienne, bien qu'elle comptât aussi dans sa population quelques païens dont il fallait sans relâche déjouer l'espionnage. Émus au-delà de ce qu'on peut exprimer, les missionnaires se posaient pourtant une grave question : Que valait au juste ce christianisme dont l'expression spontanée témoignait d'une telle fraîcheur d'âme, d'une si grande bonne volonté ? Depuis deux cent vingt-cinq ans le Japon était fermé : c'était la mort

(1) En japonais, *Sama* est un terme honorifique qui équivaut à Monseigneur, Monsieur, Madame. C'est un mot qui revient à chaque instant, car on l'applique à tout ce qu'on veut honorer.

(2) Marnas, *op. cit.*, t. I, pp. 487 et suiv.

pour ceux qui tenteraient d'y pénétrer, la mort pour ceux qui tenteraient d'en sortir, la mort de la famille entière si un seul membre était convaincu de faire partie de ce que la langue courante nommait *la religion perverse*. Depuis deux cent vingt-cinq ans sans prêtres, les chrétiens d'Urakami et d'ailleurs n'avaient-ils pas déformé l'enseignement jadis reçu, n'y avaient-ils pas mêlé des pratiques superstitieuses? Les missionnaires sentaient le devoir de procéder avec la plus grande prudence. Ils pénétrèrent en secret dans les vallées, se livrèrent à des enquêtes minutieuses, et voici ce qu'ils découvrirent.

Le baptême était administré validement par des baptiseurs dont la fonction et les traditions se perpétuaient de père en fils; aucune famille n'aurait omis de faire baptiser sans retard un nouveau-né. Outre son nom païen, sous lequel il était connu du public, celui-ci recevait un nom chrétien, toujours prononcé à la portugaise ou à l'espagnole, du moins autant que cela était possible à une bouche japonaise; on s'appelait Paolo, Petoro, Jiwano, Mikoru (1), Maria, Catarina et surtout Domingo. Chacun avait grande dévotion à son saint et croyait fermement ne pouvoir mourir un autre jour qu'en la fête de son patron. Comme le même mot, *Domingo*, désignait le dimanche et le nom de Dominique, saint Dominique était fêté tous les dimanches.

Les dogmes de la Sainte Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, étaient aussi familiers aux catholiques japonais qu'à la plupart de nos catholiques de France; ils connaissaient et pratiquaient les commandements (2). Un jour qu'un des prêtres montrait un catéchisme en images, les représentations des principaux articles du Symbole furent immédiatement reconnues et expliquées en japonais par tous les assistants. Le *Pater*, le *Credo*, l'*Ave Maria*, le *Salve Regina* étaient sus, tantôt en latin, — un latin un peu écorché, — tantôt en japonais par presque tout le monde; le *Salve Regina* était une des prières que l'on redisait le plus fréquemment au milieu des occupations journalières. Le chapelet était récité, — sans chapelet, car le gouvernement avait depuis longtemps confisqué tout ce qu'il avait pu saisir, — et les mystères du Rosaire y étaient commémorés. On trouva même plus tard quelques vieux tableaux du Rosaire, soustraits à la vigilance des officiers : ils servaient aux parents

(1) Michel, en portugais *Miguel*.
(2) Marnas, t. I, p. 523.

à enseigner à leurs enfants les vérités de la foi, non moins qu'à orienter leur piété; les chrétiens japonais avaient été formés à demander au Rosaire toutes les leçons qu'il contient.

Comme conséquence de l'absence du sacerdoce, la messe, la communion, la confession, l'extrême-onction, la bénédiction nuptiale n'étaient plus pratiquées. Mais la connaissance de la Passion de Jésus-Christ et de notre rédemption en son sang était assez universelle pour que le repentir des fautes fût chose courante parmi les chrétiens. Ils récitaient chaque jour et réitéraient aux approches de la mort une formule d'acte de contrition qui en exprimait clairement les motifs surnaturels.

Lorsque les missionnaires se glissaient furtivement de plus en plus loin dans l'intérieur des terres ou que de pauvres paysans venaient, au prix de mille dangers, pour les visiter, ces braves gens n'étaient pas exempts de défiance : ils tenaient à s'assurer si le prêtre étranger était bien de la même religion que ceux dont leurs pères avaient reçu la foi. Pour cela, ils posaient invariablement trois questions comme moyen de contrôle :

1° Priez-vous Sancta Maria Sama?

2° Êtes-vous envoyés par le grand chef du royaume de Rome?

3° Avez-vous des enfants ?

On retrouvait là l'influence directe des derniers apôtres ayant évangélisé le Japon au milieu du XVII[e] siècle. Ceux-ci, en quittant leur cher troupeau par la mort ou par l'exil, savaient que les Hollandais, hérétiques, et alors persécuteurs violents de l'Église, seraient les seuls Européens continuant des relations commerciales avec le Japon; ils craignaient pour la pureté de la foi des Japonais en même temps qu'ils espéraient toujours un retour éventuel des missionnaires; dans ces pensées, ils avaient enseigné à leurs ouailles qu'à ces trois points ils reconnaîtraient les véritables ministres de Jésus-Christ : le culte de la Sainte Vierge, la fidélité au siège de Pierre, le célibat ecclésiastique.

Il serait trop long de suivre pas à pas le développement de la jeune Église du Japon depuis 1865 jusqu'à nos jours. Les lecteurs que tenterait cette étude, d'ailleurs passionnante, en trouveront tous les éléments dans l'ouvrage remarquable que nous avons cité. Notre but, en décrivant cette résurrection, a été de montrer le lien qui la rattache au sacrifice des martyrs du XVII[e] siècle, et en particulier à notre vénérable Guillaume Courtet.

Autant les pionniers du christianisme au XVI[e] siècle avaient moissonné en abondance, autant les derniers venus au XVII[e] semblaient avoir prêché dans le désert et n'avoir rien récolté pour prix de leurs sueurs et de leur sang. A ne considérer leur tentative qu'au point de vue humain d'un succès immédiat et tangible, elle était un échec. Ils n'avaient pu ériger la croix, comme un étendard victorieux, ni à l'entrée des ports, ni au sommet des collines : ils avaient fait mieux; ils l'avaient implantée dans le cœur des humbles, si profondément que deux siècles d'isolement absolu, sans clergé, sans sacrement autres que le baptême, n'avaient pu obscurcir les vérités essentielles au salut. Il ne manque à la filiation chrétienne aucun chaînon entre les néophytes de saint François Xavier et les catholiques, nos contemporains, à Nagasaki ou à Osaka.

*
* *

Le souvenir du vénérable Guillaume Courtet est toujours vivant dans sa patrie; il y est honoré, il y est prié. A cause de ce supplice particulier enduré par celui que le peuple a surnommé *le martyr des Alènes*, on l'invoque plus spécialement pour la guérison des maux dont le siège est dans les doigts ou les mains. La confiance ne s'arrête cependant pas là; elle s'étend à tous les besoins, à toutes les souffrances de la pauvre humanité; elle ne se limite pas non plus à l'étroit territoire où le Père Courtet passa la première partie de sa vie. Dans toute la région, on le connaît, on le vénère, on espère que l'Église le placera bientôt sur les autels.

Le Père Lacordaire se mourait à Sorèze. Elles paraissaient vaines tant de prières, tant de pénitences offertes à Dieu pour sa guérison. On lui proposa de faire une neuvaine au vénérable Guillaume Courtet; celui-ci, d'ailleurs, n'était pas un inconnu pour l'illustre Dominicain, car nous savons par une de ses lettres qu'il conservait sur son prie-Dieu, dans sa cellule, la reproduction d'une gravure le représentant. Le malade s'unit à la neuvaine avec beaucoup de foi et de confiance, avec toute sa grande humilité. Mais l'heure de la récompense avait sonné. Ce ne fut pas la guérison, pour la vie de ce monde, ce fut la mort pour la vie éternelle, que le martyr des Alènes obtint de Dieu : le Père Lacordaire mourut le jour même où se terminait la nevaine faite à son intention au vénérable Guillaume Courtet.

M.-C. de Ganay.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

Vie commune et clergé paroissial

Parmi les questions d'ascétique pastorale qui occupent l'opinion, il n'en est pas qui revienne plus souvent que celle de la vie communne. On a écrit sur ce sujet de gros livres et une profusion de petits articles. On ne s'en est pas tenu là : on a fait des essais avec des programmes fort divers. Ce mouvement a réjoui beaucoup d'esprits. D'autres en ont éprouvé de l'inquiétude, voire un certain effroi.

Le contentement s'explique : on se remue pour mieux faire. La vie commune a des avantages, au moins théoriques : personne ne peut le nier.

Pourquoi dès lors s'en effrayer? C'est que, en choses humaines, il n'y a guère de profits purs. Entraînés par la beauté d'une idée, on s'est engagé allègrement. Le frottement quotidien se faisant sentir, on s'est retrouvés hommes, divergents de vues et susceptibles. Comme on n'était lié que par sa volonté, le divorce est promptement survenu par consentement mutuel. Chacun, — tel le vieux cénobite débordé par les occasions de fâcherie du monastère, — a repris sa vie solitaire avec un désenchantement de plus et une énergie de moins.

Les choses étant ainsi, le plus simple et le plus sûr ne sera-t-il pas de laisser tomber tout ce bruit? Si quelques rénovateurs intempestifs, se croyant plus sages que leurs anciens, veulent encore tenter l'impossible, à leur guise! Les sages continueront à vivre, un peu plus étroitement, dans leur solitude, en touchant la maigre prébende épiscopale, sans s'occuper de leur voisin, soit pour le critiquer, soit pour l'aider. Il vaut encore mieux se gêner un peu sans témoins que de courir après d'irréalisables chimères.

Cette solution moyenne rallierait certainement beaucoup de suffrages. Elle serait peut-être même la vérité, si celle-ci était affaire de majorité. Mais en matière ecclésiastique, que cela plaise ou non à nos démocraties, les consultations se font en haut, et non en bas.

Or voici ce qu'écrivait le grand et saint pape Pie X le 4 août 1908, en son « *Exhortatio ad Clerum* » : « Les annales de l'Église nous témoignent des grands fruits que la vie commune, établie parmi les prêtres, répandit dans la société. Pourquoi ne pourrait-on pas ramener quelque chose de semblable parmi nous, en l'adaptant aux temps et aux circonstances ? N'y aurait-il pas lieu d'en attendre les mêmes fruits pour la joie de l'Église ? » C'était une insinuation et une espérance.

Quelques années après, l'espoir s'est changé en joie. Le Saint-Père parle au présent, comme devant des faits : « C'est dans une pensée éminemment salutaire et féconde que les membres du clergé, consacrés au saint ministère au milieu du siècle, s'associent pour unir leurs forces dans la pratique des conseils du Divin Maître. Embrassant les obligations de la vie commune, ils s'efforcent de réaliser plus parfaitement leur propre sanctification et de remplir plus efficacement la charge qui leur est confiée. » (Bref « *Salutare maxime* ».)

Il en appela, pour corroborer son affirmation très claire, aux Pères et aux Docteurs « qui ont célébré ces *Communautés de Clercs* par un concert unanime de louanges », aux Pontifes romains Urbain II, Innocent II, Benoît XII, Honorius II, Eugène IV, — dont il cite un long extrait, en effet très laudatif, — Sixte IV, Paul III, Pie IV, saint Pie V, Urbain VIII, qui « ont comblé d'éloges les prêtres vivant ensemble, sous des règles déterminées, et spécialement ceux qui, dans la suite, furent appelés Chanoines Réguliers », et les ont proposés « au clergé, comme exemplaires de la vie apostolique ».

Il rappelle ensuite sa propre « Exhortation », en laquelle il engageait « instamment *tous les prêtres à apprécier et même à embrasser*... cette sainte institution de la vie commune, source de toute sorte de biens spirituels », qu'il prend soin de nous énoncer : « Mutuel secours dans les épreuves, pour sauvegarder la dignité sacerdotale et l'intégrité du ministère, pour développer le zèle des sciences sacrées, enfin et surtout pour maintenir dans la sainteté de la vocation, et rendre plus efficaces, en les unissant, les projets et les efforts en vue du salut des âmes. »

La question est donc tranchée d'en haut : La vie commune pour le clergé paroissial est quelque chose de fort souhaitable, et même d'excellemment réalisé dans le passé et dans le présent. Il n'est plus permis de rester neutre, ni de parler de belles illusions.

Est-il plus loisible de s'épouvanter en présence des multiples initiatives qui se dessinent en ce sens, particulièrement dans le Nord de la France? Cette suspicion n'est-elle pas injurieuse pour la parole du Pape? Quelques précisions vont amorcer la réponse.

Nous les trouvons, sous la signature de M. Villien dans la *Revue du Clergé Français* en date du 15 décembre 1917. Elles sont données au point de vue spécial de la possession et de l'usage des biens, mais elles n'en sont pas moins précieuses. Le concept de vie commune, déclare l'éminent professeur, « peut admettre quelque diversité. Il y a vie commune parfaite chez les religieux dont tous les biens, revenus, salaires, gains quelconques provenant à n'importe quel titre au religieux, sont versés en totalité à la masse commune, qui, en retour, fournit à chaque membre de la communauté vivre, vêtement, et le nécessaire. Il y a vie commune imparfaite lorsqu'on laisse au religieux une partie de ses biens ou de ses revenus, dont il fera l'usage permis par les Constitutions, la coutume ou les Supérieurs. Mais à côté de cette vie commune religieuse, il y a encore une autre concept de la vie commune, plus large encore, qui consiste à suivre un même règlement, sans se dépouiller aucunement de l'administration de ses biens, avec lesquels chacun contribue, pour sa quote-part, aux frais de la communauté ; ou même simplement à cohabiter dans une même maison, en partageant les repas à une même table. »

On pressent la différence des solutions suivant la différence des concepts. Voici la réponse générale : la vie commune offrira des avantages et des garanties dans la mesure où elle sera parfaite. Les inquiétudes qu'elle pourra inspirer seront en raison inverse de sa perfection. On dirait d'un truisme : c'est le caractère des majeures d'être évidentes et incontestables.

Or, d'après M. Villien, comme d'après saint Thomas, la perfection de la vie commune est dans la mesure du renoncement qu'elle impose, renoncement intégral, s'entend, à sa volonté propre, aux satisfactions du cœur aussi bien qu'à sa fortune. Mais le renoncement total n'est réalisé que dans la vie reli-

gieuse, par la pratique des conseils évangéliques, assurée par les trois vœux de pauvreté, chasteté, obéissance. C'est ce que saint Thomas, après saint Grégoire le Grand, appelle l'*holocauste* religieux.

Donc la vie commune parfaite, offrant plein profit et pleine assurance, avec minimum d'inquiétude pour les dirigeants, c'est la vie religieuse. Pie X ne disait pas autre chose au commencement de son Bref précité.

Cela va de soi. Jésus nous a rachetés par son sacrifice. C'est par le sacrifice pleinement consenti que nous nous sauverons et que nous sauverons les autres : « *Qui mihi ministrat, me sequatur.* » — Et où, Seigneur ? — « *Abneget semetipsum et tollat crucem suam, et sequatur me.* » Jusqu'au Calvaire. Le roc du Golgotha est le seul fondement solide de tout édifice surnaturel.

Si, par contre, on n'a, pour établir une vie commune embryonnaire, que des considérations humaines, si on en fait une simple société de secours mutuels, une coopérative d'habitation et de consommation, une façon d'obvier au renchérissement de la vie, ou à l'ennui de l'isolement, on bâtit sur le sable : à la première tempête tout croulera, et la ruine sera grande. Voilà pourquoi craignent avec raison ceux qui assistent à ces constructions instables. Ils ont ouï la voix divine qui disait : « *Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo.* » Les prêtres ne sont pas faits pour les calculs mesquins du « *Primum vivere* », mais bien pour la réalisation sur terre du royaume de Dieu et l'accomplissement de ses volontés, en lesquelles réside une justice transcendante.

Au fond de tout insuccès réel, — il y en a de purement apparents, — on trouve l'incompréhension de la grande loi du sacrifice. Telle conception de la vie commune n'a pas réussi parce qu'on avait pensé à faire l'union sans la cimenter du sang rédempteur ; on avait oublié que rien ne vaut que par lui, en choses surnaturelles.

Il serait facile de donner par l'histoire un *confirmatur* à cette démonstration *a priori*. Quand, dans les communautés de clercs, il se produit quelque fissure à l'observation de l'un des trois vœux, aussitôt les liens de la vie commune se relâchent. Voilà pourquoi les grands initiateurs, comme Basile et Augustin, préfèrent, par charité pour les autres, renvoyer du *presbyterium* ceux qui ne peuvent se résoudre à la pratique des con-

seils ; voilà pourquoi Eusèbe de Verceil et Martin de Tours exigent de leurs clercs l'intégrité de la vie monastique.

En raison de leurs fonctions publiques, la pauvreté fut toujours le point vulnérable chez les clercs en vie commune. Pour éviter un plus grand mal, saint Chrodegang de Metz et les divers conciles des temps carolingiens, en particulier celui d'Aix-la-Chapelle (816), crurent devoir tolérer dans les communautés quelque propriété. Ce fut le commencement, par l'avarice et la simonie, de la sécularisation des chapitres. En même temps, le manque d'esprit de suite et d'autorité chez les évêques qui se succédaient sapait peu à peu l'obéissance. De ce double fait, malgré les vives objurgations des saints et grands papes des onzième et douzième siècles, la plupart des cathédrales et collégiales n'eurent bientôt plus que des chanoines séculiers se partageant le fonds commun des revenus.

Les congrégations canoniales tâchèrent d'obvier à cette dégénérescence. Mais en même temps qu'une réforme, ce fut une déviation. Les chanoines, loin d'hériter des anciens clercs pour le ministère, s'assimilèrent peu à peu aux moines dont ils prirent les règles, et jusqu'à l'exemption. La sanctification personnelle, et le culte divin absorbèrent toute leur activité au détriment de leurs fonctions traditionnelles, qui cependant, d'après saint Thomas (IIª IIªᵉ, qu. 188, a. 6), les établissaient dans le plus haut degré de la vie religieuse, comme les rapprochant le plus de la perfection des évêques.

Devant ces échecs partiels, y a-t-il lieu de jeter le manche après la cognée, et de déclarer que la vie commune au sens strict, tombée à peu près en désuétude chez les curés, ne peut pas être rétablie, et qu'il faudra se contenter de ses atténuations si instables ? L'affirmer serait donner un double démenti à Notre-Seigneur Jésus-Christ et à son vicaire Pie X.

A Notre-Seigneur d'abord. Il est raconté dans l'Évangile qu'il disait *à tous* : « Si quelqu'un veut venir après moi... » Il est clair qu'il adressait tout d'abord cet appel aux apôtres : saint Pierre lui rappellera qu'il l'a entendu : « Nous, qui avons tout quitté pour vous suivre... » Il n'est pas moins clair que cette vocation n'est pas circonscrite aux contemporains de Jésus. Il continue de dire à tous par son Évangile et la grâce intime du Saint-Esprit : « Si quelqu'un veut venir... » Comme jadis il doit le dire plus évidemment aux successeurs des apôtres, aux modernes pêcheurs d'âmes. Prétendre le contraire, ce serait

s'embarquer dans ces affirmations absurdes et blasphématoires : Ceux qui, de par l'Évangile qu'ils prêchent, font fonction d'appeler les autres à la vie parfaite, sont obligés, du fait de leur insertion dans le clergé hiérarchique, à ne pas la pratiquer eux-mêmes officiellement. Ceux, par contre, qui ont entendu cet appel à la pratique des conseils, seront du même coup déclarés inaptes au ministère pastoral. Il n'y a pas de sophisme fondé sur la supériorité du sacerdoce relativement à l'état religieux, — comme si nécessairement l'un excluait l'autre, — qui puisse masquer l'outrance de ces dires.

Aussi bien préfère-t-on d'ordinaire se rabattre sur des objections de détail, et, à la vérité, plus captieuses. Il y a des paroisses fort petites, qui ont une « individualité très prononcée », à qui il faut leur curé ; il y en a de très éloignées de tout centre. Puis le meilleur n'est-il, — sanctionné par la loi ecclésiastique de la résidence, — un curé pour chaque paroisse ? Il habite au milieu de ses ouailles, les connaît, agit sur elles personnellement et continûment, leur donne tous les jours la messe et les sacrements, veille sur leurs malades et leurs enfants. Il ne faut pas se forger un idéal de ce qui ne devrait être qu'un pis-aller, en envoyant de temps en temps, du centre de vie commune, un délégué qui représenterait assez « un percepteur en tournée ». J'en passe de misérables : Les paroissiens donneront plus facilement au denier du clergé, si le prêtre est résidant ; à supposer que l'on réserve aux religieux les postes à vicaires, il ne restera plus aux séculiers que les paroisses pauvres et reculées...

Sophismes encore : *Ignoratio elenchi !* Qui donc songe à faire de la vie commune la seule forme légitime ou utile du ministère pastoral ? Il serait bien embarrassé avec le droit canon, bien embarrassé pour faire le panégyrique du curé solitaire d'Ars et justifier son décret de béatification. Il s'agit tout simplement de donner une indication utile à ceux qui rêvent de vie commune et risquent de se fourvoyer. Or, pour autant qu'on en parle, ces « idéalistes » ne seront jamais qu'une minorité, incapable de subtiliser tous les bons postes et de mettre réellement en émoi le zèle des autres pour les lois de l'Église et le bien des âmes.

Celui du reste qui a été constitué de par Dieu gardien de ces deux choses, — et ce serait le second démenti, — le Pape, approuve hautement le ministère paroissial exercé par les religieux. Il suffira, pour le prouver, d'apporter deux faits.

D'abord que l'on compte, à Rome seulement, sous ses yeux, le nombre de paroisses qu'ils desservent. Et ce n'est pas simple tolérance, comme si le Saint-Père se trouvait obligé de traiter de puissance à puissance avec les congrégations religieuses. C'est vraiment « motu proprio » qu'il choisit ces ouvriers mieux disciplinés pour défricher les quartiers les plus ingrats.

Second fait : l'approbation des constitutions des Chanoines Réguliers de l'Immaculée-Conception par celui qui fut curé séculier de Salzano.

Le mieux, pour être objectif, sera de donner de larges extraits du bref d'approbation. On démontrera à la fois la légitimité et la possibilité de la vie commune au sens strict dans le clergé paroissial.

Après avoir signalé brièvement la double fin que se proposent les Chanoines réguliers de l'Immaculée-Conception, sanctification personnelle et ministère pastoral, le Saint-Père donne un aperçu historique sur la congrégation et une vue d'ensemble de ses constitutions.

« C'est en France, écrit-il, à l'ombre de l'église cathédrale de Saint-Claude, que furent jetées les bases de cette société... Bientôt, grâce à la bienveillance des Évêques, plusieurs maisons de cet Institut... furent établies en France. Ici même dans cette ville de Rome... sur les hauteurs du Janicule (1), s'est élevée la maison-mère de cette Congrégation. Déjà, un certain nombre de ses enfants ont franchi les bornes de l'Europe : ils sont allés dans les régions lointaines du Canada et du Pérou se consacrer aux laborieuses entreprises de l'apostolat.

« Les Souverains Pontifes, nos prédécesseurs, ont voulu approuver de leur autorité apostolique une Société qui leur semblait d'autant plus méritante qu'elle *répondait mieux aux nécessités du temps présent*. Le Pape Pie IX, de pieuse mémoire, par un décret... en date du 8 avril 1876, a fait un éloge spécial de cet Institut. Notre prédécesseur Léon XIII, d'illustre mémoire,... le 12 mars 1887, a daigné témoigner sa bienveillance à cet Institut, hautement recommandé par tout l'épiscopat français, en l'approuvant et le confirmant...

« Nous-mêmes, pour donner à cette Congrégation si féconde en bonnes œuvres un gage tout spécial de notre faveur, Nous avons, par un décret... en date du 10 octobre 1908, approuvé pour sept ans les Constitutions des Chanoines réguliers.

(1) 4, Viale Trenta Aprile (29).

« Les religieux de cet Institut, que l'on a vu grandir si rapidement comme une moisson abondante et précieuse, mènent la vie commune sous la règle de saint Augustin, et, liés par les trois vœux simples de pauvreté, d'obéissance et de chasteté, ils méritent à tous égards les témoignages précis et manifestes de la bienveillance du Saint-Siège. En effet, ces religieux, mettant en pratique les conseils apostoliques, s'appliquent à *unir la vie religieuse... au ministère pastoral*, et à joindre la contemplation des choses divines à l'apostolat actif de la prédication et des œuvres... Assumant le soin des âmes *sous l'autorité immédiate des Évêques*, dans les paroisses qui leur sont confiées, ils dépensent cette sainteté qu'ils ont acquise pour eux-mêmes au profit spirituel des fidèles.

« En un mot, ces religieux, qui unissent d'une manière si louable la vie pastorale à la vie religieuse, *démontrent clairement par leur exemple que ces deux genres de vie ne se nuisent pas l'un l'autre* ; mais que, bien au contraire, quand ils sont unis suivant des règles convenables et en des instituts appropriés, *ils se perfectionnent et se fortifient mutuellement.*

« De plus, si l'on veut voir à quel point ces actifs ouvriers de la vigne du Seigneur se recommandent par le mérite de leurs travaux dans l'Église, il suffit de constater l'empressement que mettent les Évêques à les appeler dans leurs diocèses. Ils savent avec quel zèle et quelle industrie les Chanoines Réguliers s'efforcent de ramener les égarés dans la bonne voie, d'instruire les ignorants des mystères de la foi, de donner aux enfants les éléments de la doctrine chrétienne. Ils apportent encore un puissant secours aux Évêques et rendent un grand service aux diocèses, lorsque, *dans les séminaires,* ils forment à la vertu aussi bien qu'aux sciences humaines les jeunes gens appelés au service du Seigneur. Enfin, par les œuvres de piété, de foi et de charité qu'ils accomplissent, non moins que par l'exactitude avec laquelle ils observent et pratiquent leur règle, ils sont pour tous un sujet d'édification et un salutaire exemple.

« Maintenant donc que nous avons considéré... les fruits abondants que cette Congrégation... recueille de la pratique de la vie commune, pour le bien de l'Église et le salut du peuple chrétien, il nous plaît de renouveler à son égard le même témoignage... de la faveur pontificale, et de donner à ses constitutions si sages, que nous avions déjà... approuvées pour sept ans, la confirmation perpétuelle et de les revêtir de la suprême

sanction apostolique, avant même que le délai d'abord fixé soit accompli.....

« Et nous prions instamment Dieu, l'auteur et le dispensateur de tous biens, de faire prospérer cette Congrégation, de telle sorte qu'elle s'accroisse de jour en jour et répande dans le monde entier ses salutaires exemples. »

Il est inutile d'ajouter quoi que ce soit à ces paroles du Suprême Pasteur et Docteur : tout commentaire ne pourrait que les affaiblir. Il suffira de noter que la bienveillance pontificale pour les Chanoines réguliers n'est pas morte avec lui. En plus de certaines marques d'estime, et de certains témoignages d'efficace protection qui ne sont pas du domaine public, S. S. Benoît XV vient de confier au Supérieur général des Chanoines Réguliers la fondation d'une paroisse à Rome au quartier du Monteverde, et l'érection d'une basilique à la « Regina Pacis », érection à laquelle il contribue lui-même par un don royal.

Il ne reste qu'à conclure :

La vie commune est un excellent moyen, non seulement de formation personnelle, mais encore d'apostolat, surtout si on l'entend en son sens strict : pratique en commun des trois vœux religieux ; — ceci sans vouloir diminuer d'aucune façon les sociétés sans vœux qui ont un champ d'action plus délimité que le ministère paroissial.

Pour qu'elle ait des garanties de stabilité et de continuité, il est nécessaire qu'elle soit, non pas restreinte au diocèse, comme les anciens chapitres réguliers, mais centralisée aux mains d'un Supérieur Général : les vues, de ce fait, sont plus uniformes et les renoncements plus parfaits.

Elle doit toutefois s'insérer dans la hiérarchie, sous peine de perdre de vue son but apostolique et, par suite, sa raison d'être, à l'instar des anciennes congrégations canoniales.

La Congrégation des Chanoines Réguliers de l'Immaculée-Conception, religieuse et pastorale, centralisée et hiérarchique, réalise excellemment ces conditions de sainteté et de fécondité. Il est fort désirable, comme le lui souhaitait Pie X, qu'elle « croisse, se multiplie et remplisse la terre », particulièrement notre terre de France, où elle a germé et poussé ses plus profondes racines.

A.-M. Rivière.

Rome.

Bulletin de Liturgie

La divine liturgie : c'est ainsi qu'on appelait la sainte messe autrefois ; et le terme laissait entendre du moins l'importance capitale, l'immense portée de cette fonction par excellence qui englobe et réalise toute l'œuvre médiatrice du Christ rédempteur. Ce nom antique a pris, au cours des âges, un sens plus large ; mais, pour être auréolée d'une harmonieuse économie liturgique, la messe n'en apparaît pas moins comme le centre de tous ces saints rites, comme le nœud vital qui les unit. Elle est l'acte essentiel, l'acte plénier de la religion et du culte, auquel toute prière se rattache, dont toute expiation se réclame ; elle donne une voix à nos actions de grâces, une âme à notre adoration. Elle exerce sur nous, et sur Dieu même, une sorte de souveraineté qu'elle tient de la Croix ; car on ne sépare point l'autel du Calvaire, l'un refait et nous applique ce que l'autre a mérité. La messe est la reprise mystique de l'unique sacrifice sanglant ; elle est la Croix livrée à nos âmes avec tout le prix d'un anéantissement et toute la puissance qui résulte d'un triomphe ; elle répète chaque jour l'écho de la clameur divine, et dans une immolation équivalente, elle perpétue, on peut le dire, l'immolation physique du Seigneur Jésus. Elle est le drame de son sacerdoce, où il associe l'Église son épouse, à tel point que celle-ci le considère comme son bien et qu'elle en use librement. Sacrifice tout spécial dans son mode, et très distinct par ce côté ; sacrifice réel pourtant : il en remplit les conditions et en porte les caractères.

Personne n'éprouve de peine à souscrire aux propositions formulées dans ce sens, que le Concile de Trente impose à notre foi. Mais lorsqu'il s'agit de déterminer la nature de ce sacrifice de nos autels, de désigner l'acte qui le produit et quel en est l'effet, de dire en un mot quel est le constitutif formel de

la messe, alors derrière l'unité des cœurs se révèle la luxuriante diversité des esprits parmi les théologiens.

Le sacrifice requiert une destruction ; on l'admet communément, et aussi qu'elle en est la « forma physica ». Cette destruction, celle de la victime, est sur l'autel l'effet de la consécration, de la consécration toute seule ; on l'admet encore. Comment donc est-elle produite, qu'est-ce qui la manifeste ? Ici, entre les deux ou trois systèmes le plus en faveur, car le champ ainsi borné demeure libre, une nouvelle note vient se glisser, point désagréable sans doute, point inconnue à la vérité. Mgr Waffelaert l'avait déjà fait entendre, M. Lamiroy la reprend, et elle résonne de toute la jeune ardeur de son avocat (1).

Pour ceux-ci l'immolation, c'est cette manière d'anéantissement où arrive le Seigneur qui, réduit à n'être plus qu'un aliment et un breuvage, ne peut en cet état prétendre à l'activité du corps humain. Mais alors le sacrifice de la messe ne dépasse-t-il pas celui de la Croix, au lieu de le renouveler ? Pour ceux-là les paroles consécratoires produisent virtuellement la séparation du corps et du sang du Seigneur, puisque chaque consécration ne réalise par elle-même que la présence de l'un ou de l'autre sous chacune des espèces. Qu'importe, demande le Dr Lamiroy, si, à cause de la loi de concomitance, cette séparation n'existe pas ? Il ne se rallie pas davantage à la théorie de l'immolation figurée par la séparation extérieure des espèces, dont le témoignage ne lui semble qu'une démonstration vaine. Il y a, dit-il, sacrifice absolu, immolation véritable, destruction équivalente. Le Christ après la consécration est devenu victime, « ad instar occisi », et ce qui le manifeste c'est que son corps peut désormais être mangé et son sang bu. Ceci ne se confond avec aucune des précédentes théories et paraîtrait assez attrayant de prime abord. Le sacrifice, complet dès l'instant de la consécration, sans exiger le sacrement se parachèverait en lui, et c'est à cette fin que Jésus revêtirait le mode de victime immolée (2).

Que cette conception, exposée et défendue avec une maîtrise incontestable, ne sollicite pas la critique, nous n'oserions le soutenir. Elle a eu la contradiction en partage ; du point de

(1) *De essentia SS. missae sacrificii*, 1919, xv-530 p. Beyaert, Bruges, 10 fr.

(2) Sa théorie est clairement établie p. 434 suiv.

vue théologique cela se devait prévoir (1). M. Lamiroy revendique pour lui la tradition ; les théories adverses en font autant. Qui pourra se flatter de la capter à son profit dans une affaire que les affirmations subversives de la Réforme ont mise un peu tard à l'ordre du jour? Nous demanderons-nous, avec d'autres, s'il était opportun de faire dépendre de l'Ancien Testament les éléments et la formule d'une définition du sacrifice ? et si celle-ci n'eût pu être mise mieux en rapport avec l'objet premier de la vertu de religion ? Ce rôle de victime enfin, que le Seigneur assume, entendu à la manière de l'auteur, est-ce qu'il sauvegarde suffisamment la cohésion parfaite des deux sacrifices (2), ou plutôt leur identité? M. Lamiroy, d'ailleurs, se tient en garde, et ses points faibles sont bien couverts.

L'avantage de ces divers systèmes, plus ou moins heureux, et celui-ci le semble plus que d'autres, est de se compléter à notre profit. Nous sommes dispensés de descendre dans l'arène, toutefois le sujet nous intéresse : les zones franches sont si peu délimitées entre la théologie spéculative et la liturgie ! Et ce qui nous sourit dans la théorie, ce que nous voulons souligner (3), c'est qu'elle met en vedette une relation intime de la Consécration et de la Communion, qui s'accorde avec la liturgie et nous reporte tout naturellement à la dernière Cène elle-même.

Certes il ne faut pas oublier que, sauf le mode d'oblation, le sacrifice de l'autel est identique à celui de la Croix (p. 508) ; or celui-ci s'affirme au premier chef latreutique (p. 87) et satisfactoire. Mais on ne saurait oublier davantage ce qui fut dit par le Seigneur lorsqu'il institua l'Eucharistie : il prononça les paroles consécratoires, et aussitôt il exprima une invitation à s'incorporer le divin aliment que ses mains présentaient : *Accipite et manducate... bibite ex eo...* De cela le texte vénérable du Canon et plus d'une oraison du missel ont gardé le souve-

(1) Cf. in *Revue des Sciences religieuses* (Strasbourg, 1921, n° 1) étude pénétrante de J. Rivière.

(2) Cela serait plus facile si l'on se contentait de la simple oblation, mais M. Lamiroy tient la destruction pour un élément formel. Là gît sans doute le plus gros inconvénient : concilier la destruction requise avec l'impassibilité du Sauveur glorieux.

(3) Cf. *Vie et Arts liturgiques*, 1921, n° 73. Travail semblable a été fait à propos de la théorie exposée par Mgr Waffelaert. — C'est aussi le sens de la brochure de D. Vandeur : *La sainte messe entendue pour communier souvent.* Maredsous.

nir. Et l'ordonnance même du Canon à travers la préoccupation eucharistique constante, ne semble-t-elle pas le diriger du côté de la communion plus explicitement que vers le Calvaire?

Nous retenons donc de cette thèse une idée subsidiaire peut-être, mais qui a l'avantage de cadrer assez nettement avec l'histoire et la liturgie. Nous en déduisons également cette remarque fort pratique pour la saine intelligence de la liturgie que l'Eucharistie est un acte, un acte qui renouvelle la Rédemption dans l'intention de nous y faire participer; et nous y participons *activement* par la communion sacramentelle, partie intégrante du sacrifice.

Voici, très brièvement, le plan de l'ouvrage : Un chapitre préliminaire rassemble toutes les théories suscitées depuis le Protestantisme autour de l'essence du sacrifice. Qu'est-ce que le sacrifice, le chapitre 1er l'apprend des païens et des Juifs : c'est une oblation, c'est, spécifiquement, une destruction. L'auteur passe au sacrifice eucharistique — chap. 2e et 3e — et il interroge l'Écriture, puis la Tradition dans une étude érudite, perspicace, minutieuse. Enfin il applique ses déductions à la sainte messe, ce dont nous avons parlé (1), et se distingue des autres opinions.

Sans plus insister sur l'ensemble de cette œuvre importante, nous en devons louer la belle allure scientifique et théologique, une méthode ferme et toute scolastique, une dialectique rigoureuse qui s'exerce aux dépens des nombreuses opinions adverses, une information très étendue, beaucoup d'habileté enfin, à militer en faveur d'une théorie séduisante sur un sujet utile entre tous et pratique pour nous, s'il est vrai qu'en face du Sacrifice, acte suprême de religion, et dans l'occurrence sublime mystère d'amour, la dogmatique, la mystique et la liturgie doivent se retrouver sœurs.

*
* *

La précédente étude date de près de deux ans, le *Sacrifice parfait de la loi nouvelle* (2) est son aîné. On devrait s'excuser de

(1) L'auteur écrit, p. 482 (il cite) : « Christus... Incarnatione sacerdotali charactere insignitus », cf. III, q. 63, a. 5, et *Salm.* hl. Disp. XXXI, dub. II. Ce caractère est essentiellement une participation ; le Christ ne l'a donc pas.

(2) Chan. Simons, 1918, Bruxelles. Action catholique, 75, chaussée de Haechk.

le présenter aujourd'hui, si rien pût faire supposer qu'il eût vieilli ou fût devenu moins opportun. Ni l'un ni l'autre n'est probable, et puisque ce bon livre a déjà fait œuvre salutaire, nous lui souhaitons simplement de la continuer par une large diffusion.

Il est tout plein de qualités, en effet, relativement au but et à la catégorie de lecteurs qu'il veut atteindre; il a surtout la clarté et en général la sobre précision d'un bon exposé. C'est du point de vue dogmatique, historique et ascético-pratique qu'il envisage successivement le sujet. La première partie n'offre dans sa concision que les explications indispensables (1); l'auteur s'y montre toujours thomiste, au moins de désir. Il y explique que le sacrifice est l'acte de culte le plus parfait — mais ce n'est pas sous l'aspect ontologique qu'il en cherche le « quod quid est » — et que la messe est le plus parfait des sacrifices ; ce qu'elle confesse en Dieu et professe de lui ; comment elle nous unit au Pontife et à la Victime, car « on offre *des* hosties, comme le dit nombre de secrètes, des victimes *subordonnées* ». Il résume ces idées en propositions bien frappées. Quant à l'essence du sacrifice de la messe, il fait sienne, on l'a deviné, une solution que certains théologiens de nos jours ont cru meilleur d'adopter, et qui rejette la thèse classique de la destruction. La messe et la Croix ne différant que par un aspect accidentel, ce qui les identifie ce n'est donc pas un acte extérieur, un mode d'être qui ne correspondrait pas exactement dans les deux : le sacrifice est constitué par la disposition religieuse intérieure de celui qui l'offre ; et c'était là l'élément formel sacrificiel du Calvaire, et c'est ce que provoque la consécration, à savoir « la disposition intime de Jésus, d'offrande de soi » (p. 41 et 49).

A cela on objectera le contraire de ce que l'on opposait au précédent : « Votre conception, qui souligne parfaitement les rapports de la Messe à la Croix, permet-elle d'affirmer que sur l'autel s'opère un sacrifice substantiellement le même? ou alors, l'état sacramentel n'est-il pas un sacrifice constant aussi bien que l'acte sacramentel? » — Mais certains de répondre,

(1) Surtout dans la 2e édition. Elle est abrégée à l'effet de vulgariser la bonne doctrine — c'est parfait — mais elle s'est dépouillée de toutes ses références et, par suite, d'un peu de sa vie — pour la partie historique nous ne pouvons qu'en gémir.

aussitôt, que le Seigneur lors de la dernière Cène a mis son sacerdoce à la disposition et comme au service de l'Église ; cette volonté d'oblation parfaite qu'il avait au haut de la croix, chaque jour et quand elle le désire seulement, l'Église le met en état de la renouveler en le sacrifiant sur l'autel. — La réponse nous paraît plus spécieuse que décisive. Car, enfin, n'est-ce pas là renverser les rôles ? Qui est le prêtre ici et qui est son ministre, c'est-à-dire l'instrument à son service ? C'est le Christ qui s'offre et qui offre l'Église bien plutôt que l'Église qui offre le Christ.

Il serait temps de donner un aperçu de la partie historique du volume. Elle a juste ce qu'il faut pour instruire solidement sans paraître ardue. On ne saurait demander plus. Que l'auteur, seulement, permette d'exprimer un vœu que son œuvre suggère. A côté de lui on aimerait voir un livre qui nous fît *vivre* théologiquement et liturgiquement l'histoire de la messe ; qui nous montrât non seulement les évolutions suggestives du Canon, ce que M. Simons a fait très doctrinalement, très heureusement, dans la voie tracée par Dom Cagin (1), mais l'unité foncière de cette sublime action de grâces sacerdotale. Un livre où tout s'enchaînerait dans l'explication des formules et des rites, qui en retrouverait tout le vieux sens dans le passé chrétien, qui retracerait pas à pas le grand drame au milieu d'une basilique : la contribution mystérieuse de l'Ancien Testament à l'Avant-messe, puis le pathétique croissant de l' « action » déroulant l'œuvre créatrice du Père, l'œuvre rédemptrice du Fils, l'œuvre sanctificatrice du Saint-Esprit, et enfin les abîmes d'amour et d'union dans lesquels le sacrement couronne le sacrifice. Mais le livre du chanoine Simons est et restera précieux aux fidèles qui aiment à se tenir « in medio ecclesiae » afin d'y recevoir une vive lumière, au lieu de se dissimuler dans la pénombre des bas-côtés.

Dom Cagin nous décrit les *Origines de la messe* (2) en trente-huit petites pages. C'est beaucoup promettre, et... Dom Cagin

(1) Nous sommes heureux de constater que l'auteur utilise largement les travaux de Dom Cagin et aussi qu'il rend hommage à son mérite.

(2) Lethielleux, 1921, 1 fr. 50. — Inutile sans doute de rappeler les belles *Leçons sur la messe* de Mgr Batiffol.

donne toujours beaucoup. A vrai dire, ceci n'est, sous forme de mise au point dans un échange de lumières entre l'auteur et un liturgiste anglais, qu'une revue rapide des acquisitions de ses précédentes études. Les trésors du vénérable érudit profitent à la piété autant qu'à la science. Il n'aura pas peu contribué à rétablir l'unité primitive du Canon ; et elles ne sauraient être sans conséquences les découvertes qui confirment par exemple le sens exact de l'Epiclèse ou nous montrent dans le « *Qui pridie* » le moment décisif de la prière eucharistique. Il aura retrouvé le type primordial et la tradition naissante du thème essentiel de l'Eucharistie, dans l'anaphore *apostolique* (1).

D'une autre manière et dans une sphère plus restreinte, la science et la piété s'unissent pour donner une tournure sympathique au travail de M. Ch. Dumaine sur les *Saints du Canon* (2). Après les avoir placés dans leur cadre liturgique par un chapitre relatif au Canon, qui, sans être précisément érudit, puise aux bonnes sources, l'auteur les remet dans leur cadre historique chacun à son tour. Il profite des noms de saint Pierre, saint Paul, saint Jean, pour donner de leurs écrits un résumé qui, comme le reste de l'ouvrage, est simple, fidèle, lumineux. Les physionomies sont retracées d'un crayon délicat, leur nimbe enrichi de toutes les précisions de l'histoire, et aussi quelquefois des couleurs de la légende. Ce mélange discret ne saurait nous effrayer, car, les exigences scientifiques satisfaites, le ton qui convenait le mieux était bien celui de la piété filiale.

L'opuscule du regretté Chan. Décrouille (3), avec ses allures modestes, recèle pourtant des considérations pratiques et fécon-

(1) En 1916 Dom Connolly, O. S. B., publiait une étude remarquable dont il résulte que le texte d'anaphore sur lequel Dom Cagin s'appuie est compris dans un ouvrage de saint Hippolyte, c'est-à-dire du début du IIe siècle. Mais sans doute, pour avoir été conduit « intuitivement » à son hypothèse, Dom Cagin ne perd pas le droit de remonter plus haut encore et de nous prouver que la formule vénérable peut être rapportée au temps des Apôtres.

(2) Tralin, 1921, in-32, 450 p., 6 fr.

(3) *Méditations sur l'Ordinaire de la Messe.* In-32, 150 p., 2 fr. Duvivier, rue du Haze, Tourcoing. — Nous parlerons des *Méditations liturgiques* du même auteur, ibid.

des. Il suit l'Ordinaire de la Messe ; aux âmes simples, c'est-à-dire à celles qui ont le sens des choses divines, il explique les rites, commente les prières, montre la profondeur de sens dogmatique et mystique dont tout ce décor du Sacrifice est chargé.

Et l'âme fidèle à qui cette méditation matinale aura communiqué son élan trouvera dans l'ouvrage de l'abbé Schmitt (1) un « directoire » pour la journée tout entière. Démontrer « que toute vie chrétienne doit se dérouler à la manière d'une messe dans une acceptation constante et volontaire du sacrifice », l'idée est peut-être plus « liturgique » qu'il n'y paraît. En tout cas, les pages de bonne psychologie religieuse qui abondent, les applications ascétiques qui calquent le Rituel et lui envoient souvent un beau rayon de lumière, nous aideront à laisser absorber notre oblation par celle qui possède une valeur infinie.

Mais le meilleur moyen d'entendre la sainte messe, de la suivre, d'y participer, c'est en général de lire « attente ac devote » les paroles que prononce le prêtre à l'autel.

Une main amie a traduit à l'usage des débutants les chères prières de l'Ordinaire ; elle les a coupées de rubriques courtes et nettes, agrémentées de vignettes à l'ancienne mode — et c'est le *Premier Missel* (2). Tout mérite éloge dans ce minuscule et charmant livret : l'exécution et surtout l'idée. Combien il est nécessaire en effet, d'amener dès l'éveil de leur raison les petits chrétiens à « sentire cum Ecclesia », ne sont-ils pas les plus aimables des fils, eux qui ont gardé tout l'éclat de leur Baptême ?

Le *Missel quotidien* (3) de Dom Lefebvre s'adresse, lui, à tous les chrétiens... de langue française. Nous ne serons pas les premiers à déclarer que ce livre est en son genre un chef-d'œuvre ;

(1) *La messe directoire de vie chrétienne*. 1921, Bloud et Gay, 315 p., 7 fr.

(2) Art Catholique, 2 fr. Quelques ajoutés feraient bien, v. g. toutes les paroles de la consécration du précieux Sang.

(3) En 13 fascicules : 16 fr. ; ou un volume, assez portatif, de 1900 p. : 18 fr. Abbaye Saint-André, Bruges.

Le Missel des bénédictins de Louvain, *dominical*, et c'est son seul défaut, a déjà conquis droit de cité.

certainement il peut opérer un très grand bien. La traduction littéralement exacte et théologiquement excellente ; le commentaire de chaque période du cycle, abondant et original du point de vue historique, sobre et toujours sûr dans l'exposé dogmatique et qui révèle un sens liturgique très affiné ; une glose riche et quelquefois remarquable d'à-propos avant chaque messe ; une multitude de notes topographiques, en Carême par exemple, de renseignements canoniques, de rappels historiques propres à éveiller l'attention, à meubler l'imagination, à éclairer l'esprit ou réchauffer le cœur, ce ne sont pas là toutes les qualités qui font de ce missel un véritable trésor.

Les huit fascicules premiers parus comprennent le cycle temporal. La préparation de l'avènement, la naissance, la manifestation de la divinité du Sauveur forment le cycle de l'Incarnation ; le cycle de la Rédemption s'étend sur tout le reste. Le missel est donc un résumé de l'œuvre entière du Christ. Il résume aussi toute la vie du Christ — et c'est pourquoi, au fur et à mesure que la succession des dimanches et des mystères déroule à nos yeux les épisodes de l'Évangile, des cartes de la Palestine viennent souligner cet enchaînement de façon bien nette. C'est encore toute la vie de l'Église qui se manifeste ; avec une ampleur fort intéressante, Dom Lefebvre le fait ressortir au début de son fascicule sur le Temps de la Pentecôte.

Un ensemble d'illustrations accompagne le texte et, on peut l'affirmer, contribue à l'éclairer. De leur valeur technique, nous ne sommes pas juge. D'aucuns pensent que, l'Orient étant moins « immuable qu'on ne le croit », l'essentiel est de retrouver l'âme plus que le cadre des épisodes — mais ce que nous savons, c'est qu'elles se font diligentes et expressives et que le dessinateur a bien pénétré la pensée qui dirige le commentaire.

Le plain-chant — car il y a, dans ce missel, un *Kyriale*, un

(1) Nous avons pu nous rendre compte, grâce à l'amabilité du R. Père, des retouches nombreuses et patientes par lesquelles il a perfectionné son travail. A propos de la Pentecôte : il donne des définitions des dons du Saint-Esprit empruntées à Meschler — nous regrettons un peu qu'il ne se soit pas inspiré de Dom Guéranger dont la *Semaine de la Pentecôte*, son dernier volume, est de tous points admirable. La partie du Sanctoral qui vient de paraître, est traitée avec une érudition circonspecte, quant aux légendes, mais en même temps avec une grande simplicité.

Vespéral, il y aura des suppléments — le plain-chant en notation moderne se rapproche le plus possible de Solesmes, et l'on voit que le compositeur a cherché à obtenir l'unité dans l'exécution. Ainsi dans son ensemble, le missel de Dom Lefebvre constitue un merveilleux instrument d'union des fidèles entre eux et de tous au Christ, Pontife éternel.

Nous signalons, en terminant, une réédition du *de Virtute religionis* de Dignant (Beyaert) ; de l'*Éducation par la liturgie* par M. Flad (Art Catholique) ; un *Manuel des Ordinations* (Aubanel, Avignon), ouvrages dont nous reparlerons. — Dans les *Études* (Juin) un article documentaire sur les publications liturgiques (P. Doncœur). Dans la *Revue des Jeunes* (Janv.) D. Cabrol passe en revue la « littérature liturgique » et présente aimablement certaines fêtes du Cycle (Mai). M. P. Bayart publie dans la *Revue pratique de liturgie* (Desclée) les éléments d'une étude liturgique, doctrinale, historique, sur la Messe, qui promet d'être utile. *Tijdschrift voor Liturgie* (Afflighem) : une série sur les origines de la Préface. Le P. Verwilst, O. P., y signale une tentative de liturgie protestante.

Les *Questions liturgiques...* (Mai) contiennent un bel article — Liturgie et contemplation — où D. van Houtryve montre que « la prière de tous les enfants de l'Église est peut-être par-dessus tout celle des âmes qui connaissent Dieu expérimentalement » (Septembre). Un chapitre excellent de l' « Essai » de D. Beauduin : la Messe étant une institution *positive* du Christ, il faut s'enquérir avant tout du *but* poursuivi par lui. Il a voulu « rendre appropriable pour nous son sacrifice, en vue de nous consacrer au Père », en attendant la résurrection définitive à la vie divine : *donec veniat*.

fr. J. de Vathaire, O. S. B.

***

Nous signalons avec plaisir un nouvel ouvrage du R. P. Mortier, O. P., l'auteur de la monumentale *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre de Saint-Dominique*. Cet ouvrage a pour titre : *La liturgie dominicaine*, et pour but d'offrir à tous ceux qui vivent de cette liturgie, ou qui s'y intéressent, un moyen pratique d'en méditer les textes et les cérémonies. Il comprendra sept parties : I. Idées historiques et commentai-

res généraux ; — II. De l'Avent à la Septuagésime ; — III. De la Septuagésime à la Passion ; — IV. De la Passion à la Trinité ; — V. De la Trinité à l'Avent ; — VI. Sanctoral ; — VII. Liturgie spéciale des malades, des défunts, etc. — On le voit, c'est une véritable « Année liturgique » dominicaine. Les deux premiers volumes ont déjà paru (Librairie Desclée), les autres suivront rapidement. L'auteur nous avertit que « ce travail sur la liturgie dominicaine a pour but unique d'en présenter le texte et les cérémonies à la méditation journalière... Ce n'est donc pas une œuvre historique, mais bien une œuvre de piété, quoique, dans le premier volume et quand l'occasion s'en offrira, nous exposions l'origine de la liturgie dominicaine soit dans son ensemble, soit dans le détail, avec les développements et modifications qu'elle a subis au cours des siècles ». A la fois livre d'oraison et livre de messe, nous souhaitons à ce bel ouvrage plein succès afin que se répande de plus en plus la vraie piété liturgique.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

BREF

DE

Sa Sainteté le Pape Benoît XV

Dilecto Filio
VINCENTIO BERNADOT, Sac. O. P.
Commentarii *La Vie Spirituelle* moderatori,
BENEDICTUS PP. XV

Dilecte Fili, salutem et apostolicam benedictionem.

Quandoquidem ad ea illustranda quae ad spiritum pertinent, in vita tum ascetica tum mystica, plurimum valere doctrinam S. Thomae nemo ignorat, Ipsique non semel, occasione data, professi sumus; idcirco libenti sane animo prima volumina commentarii *La Vie Spirituelle,* cui tu moderaris sapienter, pio muneri abs te nuper accepimus; idem enim haec tua scriptio explicare contendit, quid scilicet luminis afferat in abstrusis hujusmodi quaestionibus Princeps Scholasticorum. Huc accedit quod cum multi hac aetate supernaturalem vitam negligant, vel, ejus loco, vanum quemdam colant mollemque pietatis sensum, necesse omnino est ut saepius recogitetur quid hac in re tradiderint, una cum Sacra Scriptura, sancti Patres, idque Aquinate praesertim magistro, qui quidem ipsorum doctrinam *de elevatione vitae supernaturalis* tam lucide exposuit;

ac praeterea quibus conditionibus proficiat *gratia virtutum et donorum Sancti Spiritus quorum perfectio vita mystica continetur*. Haec vos in commentario vestro doctissime quidem solideque exponere instituistis. Quamobrem non modo sollertiam hanc vestram dilaudamus, sed etiam ut ista scriptio quam plurimis afferat emolumentum precamur vehementer. Qua spe laeti, in auspicium divinorum munerum, itemque ut paternae benevolentiae Nostrae pignus, tibi, dilecte Fili, iisque omnibus qui pium commentarium *La Vie Spirituelle* quoquo modo juverint vel legerint, Apostolicam benedictionem effuso animo impertimus.

Datum Romae, apud Sanctum Petrum, die xv septembris MCMXXI, Pontificatus Nostri anno octavo.

BENEDICTUS PP. XV.

TRADUCTION

A notre cher Fils Vincent Bernadot,
Prêtre de l'Ordre des Frères Prêcheurs,
Directeur de *La Vie Spirituelle*
BENOIT XV, PAPE.

Cher Fils, salut et bénédiction apostolique.

En vérité, lorsqu'il s'agit de mettre en lumière ce qui touche l'esprit dans sa vie ascétique et mystique, nul n'ignore la grande valeur de la doctrine de saint Thomas. Nous-même, à plusieurs reprises, chaque fois que l'occasion s'en est offerte, l'avons proclamé. Aussi est-ce d'un cœur joyeux que Nous recevions récemment le pieux hommage que vous Nous avez fait des

premiers volumes de la revue *La Vie Spirituelle*, dont vous êtes le sage directeur.

C'est cela même, en effet, que votre publication s'efforce d'exposer : à savoir tout ce que le Prince des Scolastiques apporte de lumière en ces difficiles questions.

De nos jours, beaucoup négligent la vie surnaturelle ou cultivent à sa place un inconsistant et vague sentimentalisme. Aussi est-il absolument nécessaire de rappeler plus souvent ce que, avec la Sainte Écriture, les Pères de l'Église nous ont enseigné à ce sujet, et de le faire en prenant surtout pour guide saint Thomas d'Aquin, qui a exposé avec tant de clarté leur doctrine sur *l'élévation de la vie surnaturelle*. Il faut aussi instamment attirer l'attention des âmes sur les conditions requises pour le progrès de *la grâce des vertus et des dons du Saint-Esprit, dont l'épanouissement parfait se trouve dans la vie mystique*.

Et c'est bien cela que vos collaborateurs et vous, avez entrepris d'exposer dans votre revue, d'une façon très docte et solide. Aussi non seulement Nous louons votre zèle éclairé, mais encore Nous prions ardemment pour que cette publication fasse progresser le plus grand nombre d'âmes possible.

Réjoui par cet espoir, en présage des faveurs divines et comme gage de Notre paternelle bienveillance, à vous, cher Fils, et à tous ceux qui, de quelque manière, aident la pieuse revue *La Vie Spirituelle*, ou la lisent, Nous accordons de grand cœur la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 15 septembre 1921, la huitième année de Notre Pontificat.

BENOIT XV, PAPE.